ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ:

ЗАПАД–РОССИЯ–ВОСТОК

книга вторая:
Философия XV–XIX вв.

Под редакцией проф. Н. В. Мотрошиловой

Учебник для студентов
высших учебных заведений

«Греко-латинский кабинет»®
Ю. А. Шичалина
Москва 1996

Издание осуществлено при поддержке Международного фонда "Культурная инициатива"

Редакторы *В. С. Егорова, В. Н. Шеманина*
Корректор *В. Н. Шеманина*
Оформление, ответственный за выпуск *А. В. Пахомова*
Подбор иллюстраций *В. Е. Сусленков*

Подписано в печать 10.02.96. Формат 60×90 $^1/_{16}$.
Гарнитура Кудряшевская. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 35,0. Тираж 8000 экз.

Заказ № 631

АО "Астра-семь"
121019, Москва, Филипповский пер., 13

И75 **История философии: Запад–Россия–Восток** (книга вторая: Философия XV–XIX вв.). – М.: «Греко-латинский кабинет»® Ю. А. Шичалина, 1996. – 557 с.
ISBN 5–87245–025–7

На обложке: Рембрандт Харменс ван Рейн. Фауст. Офорт.

ISBN 5–87245–025–7

© «Греко-латинский кабинет»®
Ю. А. Шичалина. Оформление, 1996
© А. Б. Баллаев, 1996
© В. М. Богуславский, 1996
© М. Н. Громов, 1996
© Т. Б. Длугач, 1996
© В. А. Жучков, 1996
© Н. В. Мотрошилова, 1996
© В. В. Соколов, 1996
© Э. Ю. Соловьев, 1996

РАЗДЕЛ I

Философия эпохи Возрождения

Глава 1. ИТАЛЬЯНСКИЕ ГУМАНИСТЫ XIV–XV вв.

1. У ИСТОКОВ ГУМАНИЗМА

В странах Западной Европы огромный прогресс культуры в эпоху, давно именуемую **эпохой Возрождения,** или **Ренессанса** (от фр. Renaissance), приходится на последние столетия средневекового феодализма, на XV–XVI вв. Однако развитие культуры невозможно заключить в какие-то точные хронологические рамки. То, что мы именуем культурой Возрождения, в Италии началось уже в XIV в., а в XV в. достигло расцвета. В XVI в. культура Ренессанса стала, можно сказать, общеевропейским — прежде всего западноевропейским — явлением.

Престиж эпохи Возрождения связан с понятием **гуманизма.** Примерно с XIX в. и до наших дней гуманизм — один из наиболее распространенных терминов, применяемых для обозначения различных морально-социальных характеристик человечества. Но само это слово и главные явления, им обобщаемые, восходят опять же к этой эпохе (итал. слова "humanista", "umanista" впервые зафиксированы в документах конца XV в.). Причем итальянские гуманисты слово "humanitas" (человечность) заимствовали у Цицерона (I в. до н. э.), который в свое время стремился подчеркнуть, что понятие **человечность** как важнейший результат культуры, выработанной в древнегреческих полисах, привилось и на римской почве.

Ослабление связей гуманистов с церковью, поскольку многие из них жили на доходы, получаемые от собственной профессиональной деятельности (как и от знатных и богатых людей, не зависящих от церкви), усиливало их неприязнь по отношению к официальной учености, пропитанной церковно-схоластическим духом. У многих из них такая неприязнь перерастала в резко критическое отношение ко всей системе этой учености, к ее теоретическим и философским основам, к авторитарности, вне и без которой она не могла существовать. Показателем светского, антисакрального характера гуманистического движения служит такой факт огромной исторической важности, как возникновение различных кружков гуманистов, не имевших никакого отношения к университетам и совсем не связанных с интересами церкви.

Степень знания античных литературных, философских и научных произведений, их схоластическая интерпретация совершенно не могли удовлетворить гуманистов. В частности, глубокое отвращение им внушала "варварская" латынь, на которой говорили в церкви и университетах. В XIV–XV вв., после появления книгопечатных изданий они активно искали и популяризировали произведения античных писателей, поэтов, философов. Большая часть текстов античных авторов, которыми располагает современная наука, была найдена и введена в научный оборот именно гуманистами.

Данте и его наставник Б. Латини

Однако сама повседневная жизнь выявляла значение и того языка, на котором говорило подавляющее большинство народа, т. е. итальянского языка. И гуманисты сделали очень много для его литературного становления и развития, ибо многие из них писали не только на латинском, но и на родном языке. В XIV в. гуманисты еще почти не знали греческого языка, который многие понимали в Сицилии и на юге Италии, где влияние Византии оставалось значительным. В целом же воздействие древнегреческой литературы и философии, преломленное сквозь творчество некоторых византийских мыслителей, составило, наряду с более ранним воздействием арабо-мусульманской культуры, то "влияние Востока", которое послужило первостепенным стимулом в развитии ренессансной культуры сначала в Италии, а затем и во всей Европе.

Главным центром гуманистического движения во всех его аспектах стала Флоренция, которую можно назвать столицей итальянского Ренессанса. Здесь родился и провел многие годы своей политически весьма активной жизни великий поэт и мыслитель **Данте Алигьери** (1265–1321). Многие гуманисты видели в его произведениях источник своих настроений и идей. В наше время историки-ренессансисты тоже усматривают в произведениях Данте — в его бессмертной «Божественной комедии», важнейшем памятнике итальянского литературного языка, и в философском сочинении «Пир» (1303–1308), и в его политическом трактате «О монархии» (1310–1311, на лат. яз.) — первоисток важнейших идей гуманистического мировоззрения. «Божественная комедия», с одной

стороны, представляет собой как бы энциклопедию христианского мировоззрения средневековья. С другой же стороны, во многих эпизодах «Комедии» (как и в названных собственно философских сочинениях) четко ощутим начавшийся кризис этого мировоззрения. Он выражается и в значительной дани, отдаваемой Данте столь неприемлемому для католической ортодоксии философскому учению, как латинский аверроизм (Сигер Брабантский наряду с Фомой Аквинским и Альбертом Большетедтским помещены в «Раю»), и в той роли, какую играет здесь идея двоякой доли человека, предназначенного не только к блаженству "вечной", посмертной жизни. Другую, не меньшую ценность представляет собой его реальная, земная жизнь. Полная независимость монарха от верховного духовного владыки — необходимое условие, обеспечивающее людям мир и благополучие, без чего невозможна реализация земного назначения человека.

Для направленности формирования ренессансной культуры показательно, что при изображении посмертного существования персонажей «Комедии» (особенно в «Аду») их земные черты резко преобладают над небесными. В целом ее автору чуждо прославление аскетических идеалов официального христианства. С большой художественной силой он изображает нового человека. Очень большое место в «Комедии» отведено античным поэтам и философам — начиная с "учителя" Данте Вергилия, олицетворявшего земной разум и руководившего поэтом в его странствиях по аду и чистилищу, и кончая всеми крупнейшими античными философами (в их числе и "философ знаменитый Демокрит", как затем и Авиценна с Аверроэсом, которые в качестве нехристиан помещены в самый легкий, первый круг ада). Поэма полна античных образов, теснящих образы христианские и порой причудливо переплетающихся с ними. Но главное, что делает ее исходным документом гуманистической мысли, — это интерес Данте к человеку, ибо "из всех проявлений божественной мудрости человек — величайшее чудо"[1]. Причем этот интерес глубоко социален, ибо судьба "благородного человека" отнюдь не предопределена условностью рождения в том или ином сословном звании и должна складываться не на основе его "животной доли", а на основе неустанного стремления "к доблести и знанию" [«Ад», XXVI, 119–120].

Если Данте — вдохновитель множества гуманистов, то общепризнанный родоначальник гуманистического движения в Италии — поэт и философ **Франческо Петрарка** (1304–1374). Он служит ярким примером творчески многогранной личности эпохи Возрождения. Петрарка — один из величайших лирических поэтов Италии, автор книги стихов, посвященных его возлюбленной Лауре, стихов, где в противоречии между средневековo-аскетическим восприятием жизни ("небесное") и весьма заинтересованным, чувственно окрашенным отношением к красоте женщины и природы побеждает второе, т. е. "земное".

Петрарка — верующий христианин, но он решительно и бескомпромиссно отвергает схоластическую ученость как "болтовню диалектиков", совершенно бесполезную, по его убеждению, для активного человека того времени. В этом отношении показателен его памфлет «О невежестве собственном и многих других» (1367–1370). В нем, как и в предшествующих ему трактатах, Петрарка демонстрирует, как накопившийся у него огромный морально-социальный опыт ломает формализованные рамки схоластической учености, по отношению к которой он охотно признается в своем "невежестве", ибо считает такую ученость тщетной и иллюзорной. Он далек от отрицания логики, в которой схоластики столь искусны, ибо философию, познающую реального человека, невозможно постичь в каких-то упрощенных и надуманных (так казалось и другим гуманистам) формулах. Итальянский гуманист едва ли не первый, кто свою вражду к схоластике перенес и на Аристотеля как ее главного вдохновителя, хотя и ценил ученость и глубину этого древнегреческого мыслителя.

Флорентийцем по происхождению, тесно связанным, однако, с римской курией, был и выдающийся гуманист **Леон Батиста Альберти** (1404–1472). Его деятельность — ярчайший пример универсальных стремлений гуманистов, которые в принципе обращаются ко всему человеку, стремясь постичь его во всей его сложности. Альберти — видный архитектор раннего Возрождения, он был также живописцем, поэтом, музыкантом. Вместе с тем он не только практик, но и теоретик искусства, автор трактатов «Десять книг о зодчестве» (1452), «Три книги о живописи» (1435–1436). Обобщая опыт античной и современной ему архитектуры, углубляясь в проблемы искусства, он считал, что высшее эстетическое наслаждение доставляет красота, созданная самой природой. Учиться у нее — первая задача художника. В отличие от названных выше гуманистов Альберти интересовался и естественными науками, в особенности математикой, ибо хорошо видел ее необходимость для архитектора, скульптора, живописца.

Важной чертой гуманистического мировоззрения следует признать **антиклерикализм**, выражавшийся в резко критическом отношении к профессиональным служителям католической церкви, особенно к монахам, наиболее многочисленному ее корпусу. **Бруни**, а затем и **Поджо Браччолини** пишут диалоги «Против лицемеров», в которых бичуют ханжество и развращенность не отдельных монахов, а монашества в целом. Сходные произведения создали и другие гуманисты, а разоблачение пороков профессиональных носителей христианского вероучения стало одной из острых тем их художественных произведений, например «Декамерона» Бокаччо.

2. АНТРОПОЦЕНТРИЗМ

Если религиозно-монотеистическое мировоззрение в целом утверждало, что на первом месте всегда должен стоять Бог и лишь

затем человек, то гуманисты выдвигали на первый план человека, а уж затем говорили о Боге (конечно, это произошло не сразу).

Среди ряда проблем нового осмысления человека гуманистами одна из главных — это проблема человека как единства души и тела.

Гуманист **Манетти** (1396–1459) стремится к полной реабилитации телесного начала в человеке. Прекрасен весь мир, созданный Богом для человека, но вершина его творения — только человек, тело которого многократно превосходит все другие тела. Как удивительны, например, его руки, эти "живые орудия", способные ко всякой работе! Человек — это "разумное, предусмотрительное и очень проницательное животное" (animal rationale, providium et sagax)[2], однако в отличие от человека каждое животное способно лишь к какому-то одному занятию. Духовно-телесный человек столь прекрасен, что он, будучи творением Бога, вместе с тем служит основной моделью, по которой уже древние язычники, а за ними и христиане изображают своих богов, что способствует богопочитанию, особенно у более грубых и необразованных людей. Христианско-монотеистический тезис о творении мира Богом для человека Манетти антропоцентрически заостряет против аскетической трактовки человека.

Новые запросы человека и его многократно возросшая активность приводили гуманистов не столько к сближению человека с природой, сколько к сближению его с понятием Бога. Для Манетти человек — "словно некий смертный бог"[3], он как бы соперник Бога в творческой деятельности. Бог — творец всего сущего, человек — творец великого и прекрасного царства культуры, материальной и духовной. Манетти указывает на некоторые удивительные творения человека — египетские пирамиды, римские башни, купол Флорентийского собора, построенный Брунеллески незадолго до того, как Манетти написал свое произведение. Как поразительный пример человеческой изобретательности он называет и Ноев ковчег, но говорит и о смелых путешествиях своих современников в Британском и других морях (за несколько десятилетий до путешествия Колумба). Здесь также названы и произведения античной и ренессансной живописи, и поэтические творения, свидетельствующие о безграничной творческой одаренности человека. Историческое значение антропоцентрического обожествления человека гуманистами рассматриваемой эпохи определяется и тем, что они вместо "царства Бога" (regnum Dei), неосуществимого на земле, выдвинули идею "царства человека" (regnum hominis).

Огромную роль в гуманистическом антропоцентризме играет понятие **человеческой деятельности**, без которого нет нового понимания человека. Рассмотренные аспекты гуманистического антропоцентризма находили наиболее общее свое выражение ***в морально-этических построениях, рассуждениях, идеях, учениях, так или иначе ориентированных на соответствующие доктрины античных философов***. Именно морально-этический аспект в

наиболее общей форме выражен в studia humanitatis. И вполне закономерно, что гуманисты, начиная с Петрарки, не видели почти никакой практической ценности в естественных науках (известное исключение должно быть сделано здесь для Альберти), ибо их абстрактная натурфилософская направленность, присущая к тому же многим средневеково-схоластическим доктринам, действительно, уменьшала возможность их практического применения.

Был провозглашен **принцип доброты человеческой природы** и, что еще более важно, **равенства всех людей**, независимо от их рождения, от их принадлежности к тому или иному сословию. Уже Петрарка подчеркнул, что фортуна сильнее происхождения, социальной принадлежности человека, но сам человек, его доблесть (virtus) должны быть сильнее фортуны (фортуна и доблесть борются за человека). Определение человеческой личности через личные заслуги благодаря ее собственной деятельности, а не через родовую принадлежность к тому или иному сословию, возможно, наиболее ярко высветило роль гуманистов как идеологов нарождавшегося буржуазного общества, отрицавшего общество феодально-сословное.

Выдающимся гуманистическим философом раннего Ренессанса был **Лоренцо Валла** (1407–1457), родившийся в Риме. Еще молодым человеком он преподавал в университете Павии (1430). Учение Эпикура, особенно ненавистное для христианских философов, стало к этому времени широко известным среди итальянских гуманистов благодаря находке Поджо Браччолини — поэме Лукреция «О природе вещей». В философию гуманизма Валла вошел прежде всего как автор трактата «О наслаждении» (1431; его новую, более обширную редакцию автор назвал через два года «Об истинном и ложном благе»). В течение ряда последующих лет Валла состоял при дворе сицилийского короля Альфонса Арагонского, находившегося в длительном конфликте с римским папой Евгением IV (1431–1447) из-за обладания Неаполем и Южной Италией. В это время он написал ряд произведений, сыгравших большую роль в развитии антиклерикальной и антисхоластической идеологии и философии. Среди них — «Диалектические опровержения, или Обновление всей диалектики и оснований универсальной философии» (1433–1439), «О монашеском обете», «О свободе воли» (1442), «О красотах латинского языка» (1435–1444) и др.

Как антиклерикал Валла выступал против светской власти римских пап, доказывая бессмысленность аскетизма и анахронистичность монашества как его главного официального носителя. Ему пришлось иметь дело с инквизицией. Римский гуманист был язвительным, убежденным, смелым и ловким бойцом. В духе доктрины двух истин подобно многим гуманистам Валла фактически игнорировал теологию, рассматривая религию как сферу практически-эмоциональной жизни человека, не поддающуюся никакой рационализации, никакому логическому, "диалектическому" осмыслению. Отсюда враждебное отношение Валлы к схоластической

метафизике как праздному занятию, тщетно стремящемуся сделать понятным то, что не может, да и не должно быть понято. Отсюда и его иронически-издевательское отношение к Фоме Аквинскому, которому он противопоставлял апостола Павла, ибо тот, не мудрствуя лукаво, укреплял христиан в вере. Эта общефилософская позиция определила и его логико-гносеологические воззрения в «Диалектических диспутах» (1494).

В полном соответствии с морализаторскими стремлениями подавляющего большинства его единомышленников ***Валла обратился к этике эпикуреизма***, как он ее понимал, для обоснования полноценности жизни человека, духовное содержание которой, по его антиаскетическому убеждению, невозможно без телесного благополучия, всесторонней деятельности человеческих чувств. В одном месте своего произведения автор даже сожалеет о том, что у человека только пять, а не пятьдесят или даже пятьсот органов чувств! Его общефилософские представления натуралистичны. По примеру античных атомистов он называет природу "учительницей" и "вождем жизни".

3. ФЛОРЕНТИЙСКИЕ ПЛАТОНИКИ

Основой антисхоластической оппозиции итальянских гуманистов, начиная уже с Петрарки, был **платонизм**.

Платонизация христианства во второй половине XV в., стала особенно интересной и весьма яркой страницей в развитии философии итальянского (и европейского) гуманизма, ибо в контексте такой платонизации философская мысль выбивалась из рамок монотеистического креационизма и формулировала новые, весьма продуктивные идеи.

Главой флорентийской Академии был **Марсилио Фичино** (1433–1499). Влюбленность в платонизм не помешала ему стать служителем католической церкви, а довольно свободная вероисповедная атмосфера Флоренции позволяла посвящать некоторые из своих проповедей в храмах "божественному Платону" (дома он даже ставил свечу перед его бюстом). Заслуги Фичино в распространении платонизма велики: он перевел на латинский язык все диалоги Платона, а также произведения главных античных неоплатоников — Плотина, Ямвлиха, Прокла, Порфирия, и кроме того части Ареопагитик. В представлении Фичино и всех других мыслителей этой эпохи платонизм и неоплатонизм составляли единую философскую доктрину. В духе платонизма Фичино написал и собственные произведения — «О христианской религии» (1476) и «Платоновская теология о бессмертии души» (1469–1474).

Важнейший теоретический и идеологический вопрос своей эпохи — о соотношении религии и философии — Фичино решал антисхоластически. Догматическая и авторитарная схоластика, оставшаяся в томистской форме официальной теолого-философской

доктриной католицизма, по-прежнему рассматривала философию в качестве прислужницы своей вероисповедной доктрины. Фичино тоже сближал религию и философию, но считал их, так сказать, равноправными сестрами: с одной стороны, "ученой религией" (docta religio), а с другой — "благочестивой философией" (pia philosophia). На такой теоретической основе, идя навстречу универсалистским стремлениям гуманистической культуры, автор трактата «О христианской религии» (1474) предложил здесь концепцию "всеобщей религии" (которую он называл также "естественной").

Ренессансный характер пантеизма Фичино выражается в том, что мировая душа — последняя, полностью бестелесная ипостась, ближайшая к излучаемому ею телесно-земному миру, — акцентируется даже в большей мере, чем порождающий ее Бог. Перенося акцент своей онтологии с Бога на мировую душу, Фичино тем самым привлекает главное внимание к миру, объединяемому, одушевляемому и просветляемому ею. Красота, любовь и наслаждение в системе Фичино мыслятся как космические принципы. Человек — тоже центральное звено космоса, хотя бы уже в силу того, что мировая душа — это в сущности его собственная абсолютизированная душа. Прославляя мощь человека, будто бы повелевающего социальным миром (семьей, государством, народами), Фичино считал его способным и к господству над природным миром. В таком контексте он обожествлял человека не меньше (если не больше), чем более ранние гуманисты.

Другим крупнейшим представителем флорентийского платонизма стал **Пико делла Мирандола** (1463–1494). Чрезвычайно одаренный, богатый граф Пико, овладевший греческим, арабским, еврейским и арамейским языками, проявлял большой интерес к различным ближневосточным религиозным (особенно Каббале) и философским учениям. Смелый молодой человек в декабре 1486 г. послал в Рим свои «Философские, каббалистические и теологические выводы (conclusiones)», содержавшие 900 тезисов "обо всем, что познаваемо". Тезисы эти Пико собирался защищать в диспуте против философов всей Европы. Конфликт с папской курией привел к тому, что все эти тезисы были объявлены папой Иннокентием VIII еретическими, и диспут не состоялся. Последние годы Пико провел в обществе Марсилио Фичино, став как бы вторым главой Флорентийской Академии. В этот период он написал латинские трактаты «Гептапл» — аллегорическое толкование ветхозаветных семи дней творения (1490), «О сущем и едином» (1496), «Рассуждение против астрологии» (1495).

Пико одним из первых в свою динамичную эпоху вступил на путь переосмысления того, что со времен античности именовалось греческим словом "магия". "Колдовскому" смыслу этого слова (глубоко уходящему корнями в доисторические времена) он противопоставил смысл рациональный, связанный с постижением действительных, а не мнимых тайн природы. Первая разновидность

магии (в средние века часто именовавшаяся "черной магией") оставляет человека рабом неких злых, "демонических" сил. Другая ее разновидность, свидетельствующая о постижении неких благоприятных "божественных" сил (и в средние века поэтому нередко именовавшаяся "белой магией"), стала теперь называться "естественной магией" (magia naturalis), свидетельствующей о постижении чисто природных тайн. В дальнейшем она сделалась одним из главных орудий достижения "царства человека". Острие этих идей Пико было направлено также против суеверного "астрологического детерминизма", сковывавшего человеческую активность, лишая ее свободы. Обоснование последней — главная цель Пико в его яркой «Речи о достоинстве человека», которая и должна была открыть не состоявшийся в Риме диспут. Теоретическое содержание этой «Речи» резюмирует антропоцентрические идеи гуманистов.

Бог ставит человека в самом центре космоса, делая его как бы судьей мудрости, величия и красоты воздвигнутого им мироздания. Вместе с тем представления о человеке пронизаны идеями тождества человеческого микрокосмоса и божественно-природного макрокосмоса. В «Гептапле», например, Пико подчеркнул, что человек составляет особый, четвертый мир наряду с подлунным, поднебесным и небесным мирами. В «Речи» же человек, с одной стороны, выступает как "посредник между всеми созданиями"[4] земными и небесными; с другой же стороны, он как бы вне всех этих существ, ибо, подчеркнул Пико в своем сочинении «Против астрологии», "чудеса человеческого духа превосходят [чудеса] небес... На земле нет ничего более великого, кроме человека, а в человеке — ничего более великого, чем его ум (mens) и душа (anima). Возвыситься над ними, значит, возвыситься над небесами..."[5].

Свобода выбора, этот величайший божий дар, насыщена у Пико глубоким моральным содержанием. Сократовское самопознание направляет нас на путь нравственного совершенствования, предполагающий борьбу со страстями, усвоение определенных правил жизни ("ничего слишком"), а это невозможно без усвоения глубин подлинной философии.

4. ФИЛОСОФИЯ НИКОЛАЯ КУЗАНСКОГО

Современник многих итальянских гуманистов **Николай Кузанский** (1401–1464) — один из самых глубоких философов эпохи Возрождения. Он был родом из Южной Германии (местечко Куза), совсем незнатного происхождения. Николай уже в школьные годы испытал влияние мистиков ("братьев общей жизни"). В университете Падуи кроме обычного гуманитарного образования, заключавшегося в усовершенствовании в латинском языке и в изучении греческого, Николай увлекался математикой и астрономией. В дальнейшем ему пришлось избрать духовную карьеру. Молодой священник, установивший связи с итальянскими гуманистами, был захвачен их движением.

Николай Кузанский

Возможно, как ни один другой философ этой эпохи, Николай соединял в своих произведениях и в своей деятельности культуру средневековья и энергично наступавшую культуру гуманизма. С одной стороны, он — весьма деятельный иерарх католической церкви, которого в 1448 г. папа-гуманист Николай V возвел в кардинальский сан, с другой — активный участник кружка гуманистов, образовавшегося вокруг этого папы. Для атмосферы, царившей здесь, показательны хорошие отношения философа-кардинала с таким возмутителем церковного спокойствия как Лоренцо Валла. Наибольшее влияние Кузанец приобрел, когда друг его юности Пикколомини стал папой Пием II, а сам он фактически сделался вторым лицом в римской церковной иерархии. Конфессиональные и административные хлопоты сочетались у Николая с продуктивной литературной деятельностью. Им написан на латинском языке ряд философских сочинений — в жанре трактата, размышления, диалога. Имеются у него и собственно научные произведения. В отличие от подавляющего большинства современных ему итальянских философов-гуманистов Кузанец глубоко интересовался вопросами математики и естествознания, и вне этих интересов непонятна его философская доктрина. Видный служитель церкви, естественно, писал и чисто богословские работы (в частности, проповеди). Философское содержание произведений Николая часто очень трудно отделить от теологического. В этом отношении он продолжал еще средневековую традицию с ее смешением теологии и философии.

Самое значительное и известное из произведений Кузанца — трактат «Об ученом незнании» («De docta ignorantia» — можно перевести как «Об умудренном неведении», «О знающем незнании», 1440). К нему примыкает другой трактат — «О предположениях» (не позже 1444). В 1450 г. Николай написал четыре диалога под общим названием «Простец». Первые два из них носят название «О мудрости», третье — «Об уме», четвертое — «Об опыте с весами». Название этих диалогов, как и их содержание, привлекает внимание своей гуманистическо-демократической идеей обращения за подлинной мудростью не к представителю цеха официальной учености, а к человеку из народа, не сбитого с толку этой псевдоученостью.

Как мыслитель переходной эпохи — средневековья, трансформирующегося в Возрождение, — Николай Кузанский демонстрирует в своих произведениях различные, нередко весьма противоречивые стороны и грани этой эпохи. В качестве мистика и созерцателя, каким он, возможно, стал уже в юности, он — враг схоластики, особенно томистской, заводившей человеческую мысль в тупики богопознания. Николай же именно на пути мистики стремился к эффективному богопознанию. Об этом говорят сами названия его произведений — «О сокрытом Боге», «Об искании Бога», «О Богосыновстве», «О даре Отца светов» (все они созданы в 1445–1447 гг.), «О видении Бога» (1453), имеющих сугубо спекулятивную направленность. Считается, что после появления «Об ученом незнании» и «О предположениях», в особенности же после 1450 г., когда были написаны диалоги «Простеца», усиливаются мистические настроения философа-кардинала, что и отразилось в его произведениях, трактующих понятие Бога в абстрактно-философском плане, — «О возможности-бытии» (1460), «О неином» (1462), а также в сочинениях, где мысли автора облечены в аллегорическо-символическую форму — «О берилле» («Духовные очки», 1458), «Об охоте за мудростью» (1463), «Об игре в шар» (1463), «О вершине созерцания» (1464).

Врагом схоластики Кузанец был и как представитель гуманистической образованности, уделявший большое внимание естественнонаучным вопросам. Отсюда мощное вторжение натуралистических соображений и идей в спекулятивно-мистические построения Кузанца. В различных книгах по истории философии Николай Кузанский обычно характеризуется как платоник. Действительно, у него много ссылок на Платона. Но платонизм Кузанца следует понимать шире, включая и неоплатонизм, оказавший на него большое воздействие еще до флорентийских платоников. Прокл — один из главных для него философских авторитетов. Как известно, и Ареопагитики испытали огромное воздействие неоплатонизма (в особенности того же Прокла). Однако рассматривать Кузанца только как платоника не следует. Например, он высоко ценил идеи пифагореизма, перед которыми идеи платонизма иногда даже отступали на второй план. В различном контексте Николай использует идеи и

других античных философов и теологов — Августина, Боэция, Сократа, Анаксагора, стоиков, атомистов.

Концепцию Бога у Кузанца следует трактовать как **пантеистическую**, несмотря на то, что в историко-философской литературе нередки утверждения относительно теистического характера этой концепции. **Теизм** лежит в основе любой монотеистической религии и настаивает не только на личностно-трансцендентном понимании Бога и его свободноволевом творчестве, но и на вездесущии этого всемогущего начала. **Пантеизм** подрывает личностно-трансцендентную трактовку Бога и настаивает на его безличности и всеприсутствии. Между теизмом и пантеизмом какой-то жесткой, непереходимой границы нет. Следует также иметь в виду, что общей для теизма и пантеизма (как и **деизма**) является идея особого, совершенно духовного бытия Бога, первичного по отношению к человеку, который без такого бытия существовать не может.

Николай Кузанский понимал, что ***максимально бесконечный и предельно единый Бог*** — это не только и не столько объект той или иной положительной религии — христианской, мусульманской или иудейской, сколько ***понятие межрелигиозное***, присущее вере любого народа [см.: «Ученое незнание»][6], а различные наименования Бога, в особенности языческие, определялись не столько признаками творца, сколько признаками его творений [см.: Там же. I, 25, 83].

Главная тема онтологической проблематики, разработанной Кузанцем, — это, с одной стороны, вопрос о взаимоотношениях между бесчисленным множеством конкретных единичных вещей и явлений природного и человеческого мира и божественным абсолютом, а с другой — вопрос о Боге как предельном духовном бытии, противопоставленном миру конечных телесных вещей, ибо если отстранить Бога от творения, то оно превратится в небытие и ничто [см.: там же II, 3, 110]. Но эта традиционная дуалистическая креационистская идея все время перебивается у Николая мыслью о единстве бесконечного Бога и мира конечных вещей. "Бытие Бога в мире есть не что иное, как бытие мира в Боге" [«О предположениях», II, 7, 107]. Вторая часть этого утверждения свидетельствует о **мистическом пантеизме** (иногда именуемом **панентеизмом**), а первая — о **пантеизме натуралистическом**. В силу первого из них вещи и явления — только символы Бога, а в силу второго они достаточно стабильны и представляют интерес сами по себе. Причем нередко одни и те же формулировки могут быть расценены как в первом, так и во втором аспектах, например трактовка мира в качестве "чувственного Бога". Для Кузанца же как ренессансного философа, предвосхищавшего рождение математического естествознания, стало особенно важным подчеркнуть наличие в мире соотношений меры, числа и веса. Считая, что божественное искусство при сотворении мира состояло главным образом в геометрии, арифметике и музыке, заявляя, что "первый образ вещей в уме творца есть число" [«О предположениях», II, 2, 9], без которого ничего

невозможно ни понять, ни создать, Николай из платоника как бы становится пифагорейцем, стремящимся подменить идеи числами, приписывая такое воззрение уже Августину и Боэцию.

Математика, по мнению Кузанца, применима даже в вопросах богословия, в положительной теологии, например при уподоблении "преблагословенной Троицы" треугольнику, имеющему три прямых угла и являющемуся благодаря этому бесконечным. Аналогичным образом сам Бог может быть сравнен с бесконечным кругом. Но пифагореизм Николая выражался не только и даже не столько в математизировании богословских спекуляций. Утверждая огромную помощь математики в понимании "разнообразных божественных истин" [«Ученое незнание», I, 11, 30], он не только предвосхищал математическое естествознание, но и делал определенный шаг в этом направлении в сочинении «Об опыте с весами». ***Математическое истолкование сущего отразилось и в космологии Кузанца***.

В свете сказанного выше понятно, почему интеллектуализация творящей деятельности Бога связана у Кузанца с весьма плодотворной проблемой **соотношения природы и искусства**. С одной стороны, "искусство предстает неким подражанием природе" [«О предположениях», II, 12, 121]. Но с другой — ведь и сама природа рассматривается как результат искусства божественного мастера, который все создает при помощи арифметики, геометрии и музыки.

Кузанец защищал объективно-идеалистическую идею "развития", восходившую к тому же неоплатонизму, — от абстрактно-простого к конкретно-сложному, которые трактовались не как отражение каких-то процессов, а как абсолютная действительность. При этом проявлялась и ***мистическая сторона пантеизма Кузанца***. Поскольку Бог находится не только в начале, но и в конце всего сущего, возвращение к нему бесконечно сложного многообразия мира представляет собой как бы его "свертывание" (complicatio). Однако при всем идеализме и даже мистицизме видения мира Николаем оно довольно резко отличается от схоластическо-креационистского своим ***динамизмом***, напоминающим античные натурфилософские построения. Мысль об универсальной связи в природе дополнялась — пусть и весьма скромной — мыслью о действительном развитии, по крайней мере в органической природе. Так, в темноте растительной жизни скрывается жизнь интеллектуальная [см.: «О предположениях», II, 10, 123]. Вегетативная сила в растительном мире, ощущающая в животном и интеллектуальная сила в мире людей связаны в силу единой субстанциональной способности [см.: «Об игре в шар», 38–41]. Следовательно, человек — органический элемент в доктрине Николая из Кузы.

При этом исходная идея — человек как микрокосм, который в своем существе воспроизводит ("стягивает") окружающий его огромный мир природы. Кузанец подчеркнул "трехсложный" его состав: "малый мир" — это сам человек; "большой мир" — универсум; "максимальный мир" — Бог, божественный абсолют.

"Малый — подобие (similitudo) большого, большой — подобие максимального" [«Об игре в шар», 42]. Для уяснения проблемы человека важно не столько то, что он — подобие универсума, ибо оно было установлено уже в античности, констатировано некоторыми гуманистами и лежало в основе ренессансных натуралистических истолкований человека. Для понимания духовного человека куда более важно уяснить его отношение к "максимальному миру", к Богу. Человек в качестве "второго Бога" [«О берилле», 6, 7] более всего уподобляется ему своей умственной деятельностью и соответствующим ей созиданием искусственных форм. ***Человеческий ум — сложная система способностей. Главные из них три:* чувство (sensus), рассудок (ratio) *и* разум (intellectus).** Триадическую формулу относительно Бога автор «Ученого незнания» применяет и для осмысления этих основных познавательных способностей, ибо видит в рассудке посредника между чувством и разумом.

Проблему универсалий Кузанец решал в духе умеренного реализма, согласно которому общее существует объективно, хотя только в самих вещах. В плане гносеологическом роды и виды рассматриваются концептуалистически (т. е. умеренно-номиналистически) как выражаемые в словах, ибо "наименования даются в результате движения рассудка" и оказываются итогом его анализирующей и обобщающей деятельности. Без такой деятельности невозможно научное знание, прежде всего математическое, самое достоверное, ибо число возникает как "развертывание рассудка". Рационализм Николая проявляется не только в превознесении математики, но и в соответствующей оценке логики, ибо "логика есть не что иное, как искусство, в котором развертывается сила рассудка. Поэтому те, кто от природы силен рассудком, в этом искусстве процветают" [«О предположениях», II, 2, 84]. Если в ощущениях, как затем и в рассудке, проявляется зависимость человеческого микрокосма от окружающего его макрокосма, то абсолютная независимость и максимальная активность разума как интеллектуального фокуса микрокосма иногда распространяется Кузанцем на всю область ума, представляющего собой образ божественного ума с его способностью универсального свертывания и развертывания сущего со всеми его атрибутами и свойствами [см. там же, IV, 74]. В отличие от чувства и рассудка разум, "постигает только всеобщее, нетленное и постоянное" [«Ученое незнание», III, 12, 259), приближаясь тем самым к сфере бесконечного, абсолютного, божественного.

Но Кузанец выше знания ставит веру, причем не столько в ее богословско-фидеистическом, сколько в философско-гносеологическом смысле. Автор «Ученого незнания» согласен со всеми теми учителями, которые "утверждают, что с веры начинается всякое понимание". При этом не может быть и речи о слепой вере, лишенной всякого понимания (какова сугубо фидеистическая богословская вера). "Разум направляется верой, а вера раскрывается разумом".

Диалектично учение Кузанца о бытии, глубокая диалектика содержится и в его учении о знании. Важнейшим выражением такого динамизма было его **учение о противоположностях**, с наибольшей силой подчеркивающее относительность констант бытия. Бытие пронизано самыми различными противоположностями, конкретное сочетание которых и сообщает определенность тем или иным вещам [см.: «Ученое незнание», II, 1, 95]. Живую противоположность составляет сам человек, конечный в качестве телесного существа и бесконечный в высших стремлениях своего духа к постижению божественного абсолюта. Но наиболее важная онтологическая противоположность — само божественное существо. Как находящееся повсюду оно есть "все", а как не обретаемое нигде оно "ничто из всего" [«Ученое незнание», I, 16, 43]. Кузанец многократно подчеркивает, что предельная простота, "свернутость" абсолюта ставит его вне всяких противоположностей и противоречий, которые, преодолеваясь, тонут в нем, как капли в океане.

С деятельностью этой высшей теоретической способности, уподобляющей человека Богу, и связано его знаменитое **учение о совпадении противоположностей** (coincidentia oppositorum). Хорошо известны математические примеры, приводимые в «Ученом незнании» и других произведениях. Так, по мере бесконечного увеличения высоты равнобедренного треугольника и, следовательно, бесконечного уменьшения угла, противолежащего основанию, уменьшающемуся по мере этого увеличения, треугольник будет совпадать с прямой линией. Аналогичным образом по мере увеличения ее радиуса окружность все больше будет совпадать с касательной к ней. В бесконечности прямизна и кривизна вообще неразличимы, какую бы геометрическую фигуру мы ни взяли. Учение Кузанца о совпадении противоположностей перерастает и в глубокую **диалектику истины**. Суть ее состоит в положении, согласно которому истина — разумеется, на человеческом уровне — неотделима от своей противоположности, от заблуждения. Для истины заблуждение, что тень для света. Ведь даже "высший мир изобилует светом, но не лишен тьмы", хотя и кажется, что простота света ее полностью исключает. "В низшем мире, напротив, царит тьма, хотя он не совсем без света" [«О предположениях», I, 9, 42].

5. СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЕ ИДЕИ НИККОЛО МАКИАВЕЛЛИ

Богатство личностного и социального опыта, столь глубоко отличавшее ренессансное общество Италии от общества феодального, в той или иной форме нашло свое отражение в различных гуманистических идеях и учениях. Но в подавляющем большинстве из них (особенно в XV в.) теоретическое осознание этого опыта было подчинено античным образам, идеям, концепциям. Однако интенсивность ренессансного опыта во многих случаях была столь

велика, что появлялись мыслители, особенно глубоко и всесторонне ориентировавшиеся именно на него. Разумеется, они не отказывались при этом от рассмотрения различных идей и фактов античной истории и культуры, но эти идеи и факты они в основном подчиняли собственным теоретическим построениям. Особенно крупным и *оригинальным из* числа таких мыслителей был **Никколо Макиавелли** (1469–1527).

Макиавелли. Гравюра из издания Testi 1545 г.

Он происходил из небогатой семьи флорентийского юриста и не получил, в отличие от многих гуманистов, блестящего классического образования. В университете он не учился, греческого языка не знал, но латинским владел достаточно хорошо, чтобы читать римских авторов (а греческих — в латинских переводах). И он читал их много и интенсивно, особенно сочинения римских и греческих историков. Немаловажно отметить увлечение Макиавелли поэмой Лукреция Кара, которую он даже переписал для себя еще в молодости. Решающее же влияние на мировоззрение Макиавелли оказал его живой интерес к сложной социальной жизни родной Флоренции в годы восстановления здесь республиканского строя и фактического правления фанатичного, аскетичного и резко оппозиционно настроенного по отношению к римской курии Савонароллы. Уже после его казни в 1498 г., когда республиканский строй во Флоренции еще продолжал существовать, Никколо поступил на службу в одну из канцелярий республики, а вскоре занял важный пост секретаря комиссии Десяти — фактического правительства республики. Его служба, связанная с выполнением многообразных политических и дипломатических поручений (не только в различных итальянских государствах, но и за их пределами), доставила Макиавелли множество бесценных наблюдений и выявила его незаурядный организаторский талант.

Для созревшей уже в эти годы социально-философской и политической концепции Макиавелли характерно, что он считал себя человеком действия, получавшего быстрое осмысление. Сам он,

повторяя древнюю пословицу, писал о себе в 1509 г.: "...сначала жить, потом философствовать (prius vivere deinde philosophari)"[7]. Заниматься же преимущественно философией, литературно оформляя созревшие у него мысли, Флорентиец стал в известной степени вынужденно. После падения Флорентийской республики и реставрации здесь синьории Медичи в 1512 г. многократно зарекомендовавший себя республиканец был не только лишен службы, но и удален из города в свое небогатое поместье. Здесь в 1513–1520 гг. он и написал (по-итальянски) важнейшие свои произведения. Для истории философии (и социологии) особенно значительны «Государь» (1513 г.; впервые опубликовано уже посмертно, в 1532 г.). Одновременно было начато и другое, в философском отношении не менее значительное произведение — «Рассуждения на первую декаду Тита Ливия», писавшееся, по-видимому, не один год. Нужно упомянуть и «Историю Флоренции» (начата в 1520 г.). В 1513 г. республиканский мыслитель по подозрению в участии в заговоре против Медичи попал под следствие, подвергался пыткам.

Симпатии автора «Истории Флоренции» полностью отданы народу (popolo), под которым он подразумевает прежде всего наиболее зажиточное и активное сословие городских жителей — купцов, ремесленников, чья многообразная трудовая активность обеспечивала процветание Флоренции, как и других итальянских городов-государств той эпохи. Их трудовой активности соответствовала и первостепенная политическая роль этих полноправных граждан в деле управления государством. Однако подавляющее большинство населения Флоренции — его низы, составлявшие основание социальной пирамиды (plebe), — отнюдь не вызывало симпатий Макиавелли, весьма враждебно описывающего, например, восстание одной из наиболее активных частей плебса — так называемых чомпи (чесальщиков шерсти) — в 1378 г. Не менее важно указать также на глубокую вражду крупнейшего политического мыслителя ренессансной Италии к духовенству, к церковно-клерикальным кругам вообще, возглавлявшимся папской курией.

«Государь» и «Рассуждения» созданы одним из наиболее трезвых умов Ренессанса, который, в сущности, полностью эмансипировался от религиозных иллюзий средневековья, чего нельзя сказать о многих других гуманистах. Такого рода трезвость с большей силой проявилась в развернутой Макиавелли концепции человека. До известной степени в этой концепции можно видеть продолжение воззрений Валлы. Можно говорить и об их общем античном теоретическом прообразе — атомистическо-индивидуалистическом истолковании общественной жизни, основывавшемся на констатации сугубо эгоистической сущности человека.

Одним из первых в эпоху перехода к новой эпохе европейской истории Макиавелли разработал довольно прочную универсалию "человеческой природы", универсалию, признаки которой он черпал из примеров наиболее близкого ему класса итальянских

горожан, распространяя их на всех людей — не только своей страны и эпохи, но и прошлых веков греко-римской истории. Авторы, интерпретирующие воззрения Макиавелли, нередко отмечают известный пессимизм его понимания человека, согласно которому "о людях в целом можно сказать, что они неблагодарны и непостоянны, склонны к лицемерию и обману, что их отпугивает опасность, влечет нажива"[8]. Однако, возможно, именно такого рода пессимизм предохранял автора «Государя» от религиозных иллюзий в оценке человеческих действий.

Рационалистический стержень социально-философской доктрины Макиавелли почти исключает проблему Бога. Тем более, что этот практически настроенный мыслитель не проявлял особого интереса к общефилософской проблематике, к вопросам той или иной метафизики. Однако это не означает, что автор «Рассуждений» и «Государя» не видел никакого смысла в рассмотрении вопросов религии. Проницательный политик, он хорошо понимал, что без той или иной религии, в которой тогдашние народные массы обычно находили свое единственное духовное утешение, общественно-государственная жизнь невозможна. Вместе с тем такая позиция отнюдь не заставила Макиавелли примириться с господствовавшей в Италии католической религией.

Основная политическая забота Макиавелли определялась плачевным состоянием тогдашней Италии, раздробленной и бессильной перед лицом ее могущественных соседей. В принципе Флорентиец, так много делавший для родного государства, оставался ***сторонником республиканского государственного устройства***. Но он видел невозможность его реализации в масштабах всей Италии, невозможность ее объединения на республиканских началах. Отсюда и идея "нового государя" (principe nuovo), давшая название одному из двух его главных социально-философских произведений. Широко известны слова автора «Государя» (гл. XVIII) о том, что мудрый правитель государства обязан "по возможности не удаляться от добра, но при надобности не чураться и зла"[9]. Такой правитель должен сочетать в своей личности и в своих действиях качества льва, способного расправиться с любым из врагов, и лисицы, способной провести самого изощренного хитреца. ***Такого рода политическое вероломство давно получило наименование макиавеллизма***. Для одиозного значения этого термина сам автор «Государя» не давал серьезных оснований. Напротив, он глубоко постиг новое качество политики.

Но хотя политика несовместима с морализированием, каким она обычно прикрывалась в средневековой религиозной идеологии (да и в более поздние времена), политическая философия автора «Государя» вовсе не означала оправдания насильственной и аморальной практики любого правителя государства и в любые времена. Необходимо принимать во внимание, что Макиавелли видел суть государства в "общем благе", выражавшем общенациональные интересы. В этом контексте и "народ" для него совпадал не только с

зажиточными горожанами, но и с более широкой человеческой массой (la moltitudine), которая, как утверждал автор «Рассуждений», даже мудрее и постояннее реального главы государства. Отсюда убеждение, что глас народа — глас божий. Государь, политик вообще должен проявлять гибкость, постоянно учитывать изменчивость времен. Он бывает вынужден прибегать и к любой жестокости, но она ни в коем случае не может оставаться некоей самоцелью, а должна соответствовать государственному интересу. Автор «Государя» указывает, например, в этой связи (гл. VIII), что "жестокость жестокости рознь", что в ее применении прав только тот государь, который в целях безопасности государства совершает ее один раз и по возможности больше уже к ней не возвращается. Очень печально, если жестокости в ходе правления множатся. В «Рассуждениях» также подчеркнуто, что насилие призвано исправлять, а не разрушать.

6. ХРИСТИАНСКИЙ ГУМАНИЗМ И ПРОСВЕТИТЕЛЬСТВО ЭРАЗМА РОТТЕРДАМСКОГО

В развитии гуманистического движения в Англии большую роль сыграл кружок **Джона Колета** (ок. 1467–1519), образовавшийся в Оксфордском университете. В этом кружке сложилась программа так называемого **христианского гуманизма**, направленная против злоупотреблений католической церкви и даже рассчитанная на ее реформу. Она оказала значительное воздействие на мировоззрение двух весьма ярких и разносторонних гуманистов, давно и прочно вошедших в историю философии, — Эразма Роттердамского и Томаса Мора.

Дезидерий-Эразм из Роттердама (настоящее имя Герхардт Герхардс, 1469–1536), незаконнорожденный сын священника и его служанки, в молодости монах одного из нидерландских монастырей, упорным трудом сумел получить блестящее филолого-гуманистическое образование. В конце XV в. он оказался в Лондоне и стал одним из наиболее активных членов местного кружка Колета. В Лондон Эразм приезжал и в последующие годы. Не возвращаясь больше на родину, он жил в Париже, Лувене, Кембридже, Брюсселе, Антверпене, Брюгге, Генте, Майнце, Фрейбурге, Базеле. Умер Эразм в Базеле в 1536 г. Писатель огромного трудолюбия, Эразм, можно сказать, оставлял перо только на время непродолжительного сна, большую же часть бодрствования он посвящал чтению, писанию произведений и огромного числа писем, различным пометкам. Писал он, да и говорил по большей части только на латинском языке, обильно уснащая свои произведения греческими словами, выражениями, короткими фразами. Филологи считают Эразма самым выдающимся латинистом эпохи Возрождения, ибо он не просто возвратился к древнеримской латыни ее "золотого века", но и придал ей некоторые черты, сближавшие его латынь с европейскими языками нового времени.

Эразм Роттердамский

Эразм, развернув масштабную литературно-издательскую деятельность, примерно с 10-х годов XVI в. до самой своей смерти был общеевропейским (впрочем, за вычетом Италии) лидером гуманизма. Среди множества уже прославленных имен Дезидерий-Эразм пользовался едва ли не наибольшими известностью и влиянием. Сила "республики ученых", слагавшейся как в различных странах, так и во всей Западной Европе, общественная сила знания были уже столь велики, что император Священной Римской империи и испанский король Карл V, его соперник французский король Франциск I, английский король Генрих VIII, некоторые из римских пап (Павел III предлагал ему кардинальскую мантию), не говоря уже о менее значительных политических фигурах, искали внимания и даже поддержки Эразма. Эразм сделал множество переводов с древнегреческого на латинский язык. Важнейшим из них стало первопечатное издание греческого текста Нового завета и его латинский перевод вместе с написанным Эразмом обширным комментарием к Евангелиям (1517). Перевод этот заменил старый латинский перевод (так называемая Вульгата), изобилующий ошибками, многократно умноженными в бесчисленных комментариях католических богословов и схоластов. Строго филологический подход Эразма к текстам Нового завета создавал предпосылки и для чисто исторического подхода к нему, и для его будущей секуляризации. Уже в силу этого Библия (пусть и частично) была обращена

против схоластики. Антисхоластические настроения Эразма, как это имело место уже у ранних итальянских гуманистов, получили свое отражение и в его глубоком интересе к идеям и произведениям "отцов церкви", которых он тоже издавал и переводил.

Свое учение в целом Эразм чаще всего именовал "философией Христа". "Философия Христа" была уже достаточно полно сформулирована в первом значительном произведении еще молодого Эразма — в «Руководстве христианского воина» (или «Кинжал...», 1501–1503). Программе, изложенной здесь, автор оставался верен до самой смерти. Традиционная метафора христианского воина наполнена сугубо моральным содержанием. В целом вера христианина (например, в индивидуальное бессмертие души) превышает возможности его разума, но эта вера должна вести его к непрерывной борьбе с телесными соблазнами. Она должна также сочетаться с твердыми житейскими правилами и непрерывной борьбой за их осуществление.

"Философия Христа", призывавшая к возрождению идей и идеалов первоначального христианства, давно забытых католической церковью, погребенных под грудой обрядового формализма, в принципе доступна каждому человеку. Как подлинный гуманист Эразм не принимал тезиса ортодоксального христианства о радикальной испорченности человеческой природы первородным грехом. Поэтому нормальный человек, подражая Христу, способен возвышаться до идей, зафиксированных в Священном Писании.

Наиболее прославленное произведение Эразма — знаменитая «Похвала глупости» (1510–1511). Здесь блестяще продемонстрированы его качества писателя-сатирика. Из этого произведения можно многое узнать о его философских симпатиях и убеждениях. В монологе госпожи Глупости, напыщенно произносящей шутливую декламацию, восхваляющей себя, автор язвительно описывает различные стороны современной ему жизни. Поскольку "большинство людей глупы, и всякий дурачится на свой лад" [XIX][10], оказывается, что "в человеческом обществе все полно глупости, все делается дураками и среди дураков" [XXV]. Прихотью Глупости, лики которой бесчисленны (а едва ли не наиболее ярким проявлением Глупости служит человеческое *самодовольство* (filautia)), так или иначе руководствуются люди всех сословий и прослоек, все нации, ибо Глупость богата и коллективными проявлениями. Самым же печальным из них служит война. В своих произведениях Эразм не раз подчеркивал, что она может быть привлекательной лишь для тех, кто ее не изведал. А в «Похвале глупости» он даже написал, что война обычно ведется всякого рода подонками общества [XXIII]. В сочинении «Жалоба Мира, отовсюду изгнанного и повсюду сокрушенного» (1517) Мир скорбит о бедствиях, испытываемых вследствие раздоров и войн, порождаемых безумием людей. Блага мира, к которым, казалось бы, только и должны стремиться христиане, перечеркиваются злом войны. Проблема моральности снова возвращает нас в гущу жизни. Глупость не

только неотделима от нее, но и служит, можно сказать, ее синонимом. Однако почему же она могущественнее мудрости?

Ответ автора «Похвалы» в целом сводится к тому, что сфера чувственности, связанной со всем телом человека, много шире и сложнее сферы его разума, сконцентрированного в его голове (и даже части ее). В силу этого люди вынуждены "играть комедию жизни" [XXIX], исполняя самые различные роли. Могущество чувственности необоримо, и бессмысленно воображать возможность моральности, полностью освобожденной от нее, как об этом нередко ханжески твердят схоластизированные сторонники официального благочестия (т. е. псевдоблагочестия).

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Данте Алигьери*. Божественная комедия. М., 1967. С. 181 — далее ссылки в тексте с указанием раздела и страницы.

[2] Отрывки из произведений Колюччо Салютати, Поджо Браччолини, Леонардо Бруни, Джамоццо Манетти, Леона Баттиста, Альберти и других философов-гуманистов см.: *Ревякина Н. В*. Итальянское возрождение. Гуманизм второй половины XIV в. — первой половины XV в. Новосибирск, 1975. С. 82. [3] Там же. С. 70.

[4] Эстетика Ренессанса. М., 1981. Т. 2. С. 248.

[5] *Cassirer E*. The Idividual and the Cosmos in Renaissance Philosophy. N.Y., 1963. P. 115.

[6] *Николай Кузанский*. Сочинения: В 2 т. М., 1980. Т. 1. С. 2. Далее ссылки в тексте на это издание.

[7] *Рутенбург В.И.* Жизнь и творчество Макьявелли // Никколо Макьявелли. История Флоренции. Л., 1973.

[8] *Макиавелли Н.* Государь и Рассуждение на первые три книги Тита Ливия. СПб., 1869. С. 371. [9] Там же. С. 352.

[10] *Эразм Роттердамский*. Похвала глупости // Библиотека всемирной литературы. М., 1971. Т. 733. С. 137. Далее при ссылках в тексте даются номера соответствующих глав.

Глава 2. ЕСТЕСТВЕННОНАУЧНАЯ МЫСЛЬ В ФИЛОСОФИИ ЭПОХИ ВОЗРОЖДЕНИЯ

1. ЛЕОНАРДО ДА ВИНЧИ

Итальянские гуманисты XIV–XV вв. мало интересовались естественными науками (не говоря уже о математике). Но общий прогресс всей жизни, прогресс знаний обращал взоры некоторых гуманистов к этим наукам. Ренессансная ситуация в сфере искусств и наук отличалась также тем, что даже их главные области — живопись, архитектура, скульптура, а также математика, механика, анатомия, медицина, зачатки химии — развивались в теснейшей взаимосвязи и нередко объединялись в деятельности одного человека. Практиком и теоретиком искусства был Альберти. Но как гениальный художник — живописец и скульптор, исключительно многосторонний и на редкость одаренный инженер, глубочайшим образом осмысливавший собственное искусство и искусство всей эпохи, среди современников выделялся **Леонардо да Винчи** (1452–1519).

Внебрачный сын нотариуса из местечка Винчи и простой крестьянки, Леонардо не получил классического образования и не обучался в университете. Однако это обстоятельство сыграло скорее положительную, чем отрицательную роль в его формировании как мастера искусства и многообразного изобретательства, а затем и теоретика этой высокой практики. Сам он называл себя "человеком без книжного образования", подчеркивая тем самым свое отличие от подавляющего большинства гуманистов. Тем не менее можно полагать, что Леонардо немало читал. Он был знаком и с идеями Архимеда — наиболее влиятельного (наряду с Евклидом) античного математика и механика, и с теми немаловажными элементами механики, которые разработали позднесредневековые схоласты-номиналисты. Определенную роль в философской и научной инспирации Леонардо сыграли платонические идеи, развивавшиеся в академии его родной Флоренции, особенно произведения Фичино. Но какую бы роль ни играли эти и другие теоретические источники в духовном развитии мастера из Винчи, он, как никто другой в его веке, формировался не столько под влиянием книг, сколько в процессе творчества, результатом которого стали предметы искусства и различные технические изобретения.

Человек редкой красоты и огромной физической силы, Леонардо был олицетворением творческих дерзаний не только своей эпохи, но, возможно, и всей истории человечества. Вне радостей творчества он явно не видел смысла человеческой, во всяком случае собственной, жизни. Если и не на размахе его, то на практической результативности отражалась зависимость Леонардо (как в сущности и подавляющего большинства других мастеров эпохи) от работодателей. Этим главным образом объясняется смена им мест

жительства и работы — Флоренция, Милан, снова Флоренция, затем Романья, снова Милан, затем Рим. Последние два года своей жизни Леонардо состоял на службе французского короля Франциска I и умер во Франции.

Он по праву заслужил имя пионера современного естествознания. Трудно обозреть круг его изобретений и проектов — в области военного дела (идея танка), ткацкого производства (проект автоматической самопрялки), воздухоплавания (включая идею парашюта), гидротехники (идея шлюзов). Почти все они далеко обгоняли технические возможности и потребности своей эпохи и по достоинству оценены только в прошлом и настоящем столетиях. Подавляющее большинство научных изысканий Леонардо осуществил в контексте своей творческой практики. Специальных теоретических и тем более философских трактатов он не писал, однако интенсивно осмысливал свои труды в многочисленных записных книжках. Они не были рассчитаны на публикацию и представляли собой шифрованные записи автора, сделанные для самого себя. Только часть его литературного наследия стала известна в XVI в. под названием «Трактат о живописи». Самый же значительный корпус записей и дневников гениального Леонардо стал предметом изучения лишь с конца XVIII и особенно со второй половины XIX в. Его изучение продолжается и в наше время.

Леонардо одним из первых подчеркнул, что "мудрость есть дочь опыта"[1]. Специфика методологии Леонардо состоит в том, что он стремился к максимально конкретному пониманию опыта и по возможности к точному уяснению его роли в деле достижения истины. В борьбе против умозрительно-словесного "выяснения" истины ученый подчеркнул, что полны заблуждений те науки, которые "не порождаются опытом, отцом всякой достоверности, и не завершаются в наглядном опыте, т. е. науки, начало, середина или конец которых не проходят ни через одно из пяти органов чувств". При этом выявляется, что ***опыт есть минимальное условие истинности***. Сама же истина "имеет одно-единственное решение"[2], достижение которого кладет конец спорам об истинности. Провозглашаемая здесь ***однозначность истинности не может быть достигнута в опыте***, понимаемом (и массово осуществляемом) как чисто пассивное наблюдение и восприятие событий и фактов, сколь бы ни были они многочисленны. Такая ***предельная конкретность истины достижима не на путях пассивного наблюдения и восприятия, а посредством активного, целенаправленного опыта или эксперимента***.

Мы не найдем у Леонардо какой-то разработанной методики экспериментирования. Он скорее ориентировался на стихийное экспериментирование, осуществлявшееся во многих итальянских художественных мастерских (боттегах), которое, совершенствуя, практиковал сам. Но методологическая проницательность ученого привела к четкому уяснению того, что такого рода экспериментирование само по себе еще далеко недостаточный путь достижения

достоверной истинности, ибо "природа полна бесчисленных причин, которые никогда не были в опыте". Отсюда необходимость теории для его осмысления, резюмируемая в широко известных его словах: "Наука — полководец, и практика — солдаты"[3]. Не оставляет Леонардо никакого сомнения и в том, какую науку он имеет в виду прежде всего и главным образом. Это, конечно, математика, ибо только она способна придать результатам экспериментирования подлинную достоверность, искомую однозначность, делающую возможным точное практическое применение найденной истины.

В записях Леонардо имеются и другие значительные методологические идеи, например ***идея сочетания аналитического и синтетического методов исследования***, а также ***идея объективности достоверной истины***, не зависящей от характера ее объекта (в то время как теологическо-схоластическая традиция настаивала на обратном). Из онтологических идей, имеющихся в тех же записях, следует указать на понятия **вечного правила (regola)**, а также **непререкаемого закона (irrevocabile legge)** природы, по существу отождествляемого с естественной необходимостью, которую должен понимать любой исследователь и любой инженер, чтобы не стремиться к невозможному.

Реалистическая сущность эстетики Леонардо связана прежде всего ***с его убеждением в том, что искусство, как и наука, служит делу познания реального мира***. Отсюда главное дело науки состоит в раскрытии **количественных** сторон вещного мира. Например, геометрия стремится свести окружность к квадрату, а тело — к кубу, арифметика же оперирует квадратными и кубическими уравнениями. Причем оказывается, что обе эти науки постигают только прерывные и непрерывные количества, но бессильны перед качеством, в котором и заключена подлинная красота природы. Познание **качественности** доступно главным образом искусству. Качественность означает при этом и конкретность, индивидуальность, неповторимость. В этом гениальный художник видит эстетическо-облагораживающую человека функцию природы. Она "столь усладительна и неистощима в разнообразии, что среди деревьев одной и той же породы ни одного не найдется растения, которое вполне походило бы на другое, и не только растения, но и ветвей, и листьев, и плода не встретится ни одного, который бы в точности походил на другой"[4]. Автор «Моны Лизы» (Джоконды), «Тайной вечери» и других бессмертных шедевров живописи дал крайне редкий пример гармоничного соединения в одной личности гениального живописца и великого ученого. Пропорции человеческого тела он изобразил как великолепный анатом, а неповторимость и красоту человеческой души в своих картинах — как глубокий психолог.

2. АСТРОНОМИЧЕСКИЕ ОТКРЫТИЯ XV–XVI вв. НИКОЛАЙ КОПЕРНИК

Важнейшей прикладной и одновременно мировоззренческой естественнонаучной дисциплиной едва ли не с самого начала своего возникновения была астрономия. В эпоху Возрождения могучие импульсы астрономии, способствовавшие развитию науки и практики, исходили из области мореплавания, приобретшего всемирные масштабы и требовавшего все более точной ориентировки. Все более ощутимо развивалось противоречие между принципиальной мировоззренческой, аристотелевской основой фундаментальной астрономической системы и ее прикладным значением, приданным ей Птолемеем. В этот спор мировоззрений и включился великий польский астроном и философ **Николай Коперник** (1473–1543).

Коперник учился в Краковском университете (1491–1496), в котором тогда было уже весьма ощутимо влияние гуманизма. Особое значение для формирования научных интересов юного Николая имела существовавшая там астрономическая и математическая школа. По завершении образования в Кракове он приехал в Италию, где в течение восьми лет изучал астрономию, философию, медицину и право, овладел древнегреческим языком в университетах Болоньи, Падуи (где он слушал Помпонацци) и Феррары. По возвращении в Польшу Коперник, числившийся на церковной службе, которая давала ему средства к существованию, посвятил жизнь многообразным научным занятиям и административной деятельности. Но главным делом его научной жизни стала астрономия. Уже в Италии, изучив философско-космологические и астрономические идеи античных философов и ученых, он убедился в ложности теории Аристотеля-Птолемея. Первым литературным опытом, в котором Коперник в самой общей форме выразил это свое убеждение, было совсем небольшое произведение «Очерк нового механизма мира» или «Малый комментарий» (примерно 1505–1507). В последующие годы по мере все более тщательных наблюдений неба, движения планет его убеждение крепло, получая астрономическую и математическую конкретизацию. Он не скрывал своих воззрений, однако главный труд его жизни «Об обращении небесных сфер» («De revolutionibus orbium coelestium») был издан лишь перед его смертью.

Главная идея этого великого произведения, положенная в основу гелиоцентрической системы мира, состоит в положениях о том, что Земля, во-первых, отнюдь не составляет неподвижного центра видимого мира, а вращается вокруг своей оси, и, во-вторых, обращается вокруг Солнца, находящегося в центре мира. Вращением Земли вокруг своей оси Коперник объяснял смену дня и ночи, а также видимое вращение звездного неба. Обращением же Земли вокруг Солнца он объяснял видимое перемещение его относительно звезд, а также петлеобразные движения планет, вызвавшие такое

усложнение Птолемеевой системы мира. Согласно Копернику, петли, описываемые планетами среди звезд, — следствие того, что мы наблюдаем их не из центра, вокруг которого они действительно обращаются, т. е. не с Солнца, а с Земли. Польский астроном первым установил, что Луна обращается вокруг Земли, будучи ее спутником. Одно только перемещение местоположений Солнца и Земли позволило значительно упростить схему движений планет вокруг нового центра мира.

Автор «Обращения небесных сфер» в духе эпохи воспринимал свою астрономическую доктрину как философскую. Надо полагать, прежде всего потому, что первоначальную, наиболее общую инспирацию к своему открытию он получил, прямо познакомившись с идеями древнегреческих пифагорейцев (а также косвенно — через «Энеиду» Вергилия и поэму Лукреция Кара). Размышляя о возможной форме Земли, Коперник в главе III первой книги своего труда упоминает о всех тех фигурах, которые приписывали Земле первые древнегреческие "физиологи" (этим аристотелевским словом он сам их иногда называет) от Анаксимандра до Демокрита, и приходит к заключению, что ее следует принимать как совершенно круглую (что тоже утверждали некоторые античные философы). Другие античные философские идеи, например платоновско-неоплатоническую идею мировой души, Коперник переосмысливал в духе своего гелиоцентризма, утверждая в главе X той же книги, что такого рода душой, или правителем мира, называли именно Солнце. В духе телеологизма, столь характерного для органицизма платоновско-аристотелевской традиции и даже усиленного в схоластической философии, Коперник в том же месте своего главного труда следующим образом обосновывает гелиоцентризм: "В середине всех этих орбит находится Солнце; ибо может ли прекрасный этот светоч быть помещен в столь великолепной храмине в другом, лучшем месте, откуда он мог бы все освещать собой?"[5].

Наиболее прогрессивной и радикальной стороной коперниканской космологии и астрономии, на основе которой в дальнейшем были преодолены названные выше аристотелевско-птолемеевские представления, стало глубокое убеждение автора «Обращения небесных сфер» в том, что разработанная им система позволяет "с достаточной верностью объяснить ход мировой машины, созданной лучшим и любящим порядок Зодчим"[6]. Рождалось детерминистско-механистическое мировоззрение в его противоположности телеологическо-органистическому. Ему предстояло широко распространиться в следующем столетии. Коперник поместил в фокус мироздания Солнце и объявил Землю не привилегированной, а "рядовой" планетой его системы, закономерности которой оказывались одинаковыми на всей громадной ее протяженности. Эта радикальная тенденция коперниканской космологии и астрономии стала особо опасной для традиционного христианско-схоластического мировоззрения, ибо подрывала основные его устои, но она проявилась не сразу, а в ходе дальнейшего развития коперниканской

астрономии. Для прогресса философско-рационалистического сознания в целом идея гелиоцентризма оказалась весьма плодотворной, стимулировавшей к преодолению чувственной видимости обыденного сознания, уверенного в неподвижности Земли и ежедневном движении вокруг нее Солнца.

Великий немецкий астроном, математик, физик и философ **Иоганн Кеплер** (1571–1630) творил уже на исходе эпохи Возрождения. Его астрономические открытия и научные идеи стали одним из важнейших звеньев научного и философского развития нового времени. Для работ Кеплера характерен противоречивый идейно-философский контекст, из которого вырастали его научные идеи, прежде всего астрономические.

С юности он стал сторонником теории Коперника. Первое произведение Кеплера «Предвестник космографических сочинений, содержащий космографическую тайну об удивительном соотношении пропорциональности небесных кругов, о причине числа небес, их величинах, о периодических их движениях, общих и частных, объясненную из пяти правильных геометрических тел» (1596) было результатом его раздумий над коперниканской доктриной, в объективности которой он никогда не сомневался. Более века после выхода этого великого произведения самые видные астрономы подчас не решались признавать гелиоцентризм объективной истиной (например, известный датский астроном XVI в. **Тихо де Браге** (1546–1601), на протяжении десятилетий прослеживавший пути светил и записывавший свои наблюдения).

Название важнейшего произведения Кеплера тоже пифагорейское — «Гармонии мира» (1619). Здесь был сформулирован наиболее сложный ***третий закон Кеплера, установивший математически точную зависимость между временем обращения планет вокруг Солнца и их расстоянием от него***. Тем самым единство планетной системы, ассоциировавшееся у Кеплера с пифагорейской идеей гармонии, получило строго научную формулировку. Сама идея пифагорейцев относительно числовой гармонии, которую могут воспринимать мудрецы с особо тонким слухом, к тому времени существовала уже два тысячелетия. Но математически безупречные законы, управлявшие движением светил, были сформулированы впервые.

Ход "космических часов" был отражен в составленных Кеплером «Рудольфинских таблицах», законченных в 1624 г. и давших возможность наиболее точной за всю предшествовавшую историю астрономии предвычислений движения планет. За несколько лет до этого Кеплер опубликовал (в трех выпусках) учебник коперниканской астрономии, в котором отразил и свои открытия. Этот учебник тут же был внесен в папский «Индекс запрещенных книг». Однако научная астрономия была создана, и это отразилось на последующем естествознании и философии.

3. ОРГАНИСТИЧЕСКАЯ И ПАНТЕИСТИЧЕСКАЯ НАТУРФИЛОСОФИЯ РЕНЕССАНСА

Другим направлением философского интереса к природе в ренессансной мысли стала **натурфилософия**, развивавшаяся в XVI в. все более интенсивно по мере того, как теряла авторитет аристотелевско-схоластическая интерпретация природы и возрастал интерес к другим, неаристотелевским ее истолкованиям. Для натурфилософии Ренессанса в целом характерны не столько методологические изыскания, сколько **онтологическая интуиция**, преимущественное стремление к интерпретации бытия, к разработке всеобъемлющих картин природно-космической жизни. Отсюда и значительная зависимость ренессансной натурфилософии от учений и идей античной физики (хотя уже в позднем, римском стоицизме появился и синонимичный латинский термин philosophia naturalis, которому только с конца XVIII в. в связи с деятельностью Шеллинга стал соответствовать термин "натурфилософия").

Можно подметить и общие черты, присущие всем натурфилософам Возрождения. Едва ли не важнейшую из них составляет **пантеизм** ренессансной философской мысли. Причем общая тенденция этого процесса вела тогдашних философов природы ко все более последовательному подчеркиванию **натуралистических черт пантеизма**. Не менее важной идеей ренессансной натурфилософии, вытекавшей из ее пантеистической позиции и во многом порождавшей ее, была также **идея тождества микрокосма и макрокосма**. Общую черту ренессансной натурфилософии, сближавшую ее с подавляющим большинством учений античной физики, следует усматривать и в преобладании **качественной интерпретации природы**.

Примером пантеистического мировоззрения, в котором на базе фундаментальной идеи тождества микро- и макрокосма натуралистическое, природное начало брало верх над божественно сверхъестественным, могут служить воззрения и деятельность немецкого врача, естествоиспытателя и философа **Теофраста Бомбаста фон Гогенхейма**, более известного под псевдонимом **Парацельс** (1493–1541).

Учившийся в немецких, французских и итальянских университетах, бывший затем профессором медицины в Базеле и других городах, он работал также и в других странах Европы в качестве как учителя медицины, так и практикующего врача, завоевавшего большое доверие. Демократические симпатии Парацельса, приводившие его в эпоху Крестьянской войны в Германии и в последующие годы к конфликтам с властями, сочетались у него с глубоким интересом к приемам и средствам народной медицины, с изучением целебной силы трав и минералов. Характерно также, что свои произведения он писал преимущественно на немецком языке, на котором вел и свое преподавание. Собственно философских произведений Парацельс не создал, выражая свои мировоззренческие идеи в

сочинениях на медицинские, фармацевтические, химико-алхимические, астрологические, социально-политические и теологические темы. В центре его философских интересов, как и у многих других гуманистов, находился человек в его отношении к Богу, природе и социальному миру.

Парацельса можно считать родоначальником немецкой натурфилософии, выдвигавшим, однако, ***на первый план медицину, которая опиралась на философию, астрологию, алхимию и теологию***. Характерна и глубокая неудовлетворенность Парацельса состоянием современной ему медицины, ориентировавшейся на древние и средневековые авторитеты. В программе своих курсов по медицине, объявленной им в июне 1527 г. в Базельском университете, он писал, что большинство тогдашних врачей к величайшему вреду для их пациентов "слишком рабски прикованы к словам Гиппократа, Галена, Авиценны и других, как если бы они были оракулами, вещающими с треножника Аполлона... Таким путем можно достичь блестящих докторских степеней, но подлинным врачом никогда таким образом не станешь. Врачу потребны не титулы, не красноречие, не знание языков, не чтение многочисленных книг, но только глубочайшее знание вещей природы и ее тайн"[7]. Таким образом, подлинного врача создают как большая добросовестная опытность, так и углубленность в тайны природы. Они вполне могут быть открыты человеку, который "проводит свои дни с тайнами и как могущественный мастер земного света живет в Боге и в природе"[8].

В контексте такого примитивного аналогизма и в интересах медицинской науки Парацельс, опираясь на многовековую практику алхимии, наряду с традиционными стихиями древней физики — землей, водой, воздухом и огнем — признавал наличие трех универсальных начал: ртути, соответствующей духу, соли — телу, и серы — душе. Нарушение нормального соотношения этих начал в человеческом организме приводит его к различным заболеваниям. Принцип соответствия человеческого микрокосма природному макрокосму закономерно приводил немецкого врача и философа к убеждению в том, что против любого заболевания можно найти лекарство в природе. Сколь ни примитивны такого рода представления, опираясь на них, Парацельс ввел в медицинскую практику новые эффективные медикаменты.

Его интерес к алхимии дополнялся и интересом к магии. В сущности, сама ***медицина представлялась ему натуральной магией***. Одним из закономерных следствий фундаментальной идеи тождества макро- и микрокосма у Парацельса стало также его гилозоистическое убеждение во всеобщей одушевленности природы. В каждой ее частице пребывает некий архей ("начальник"), распознание которого вручает ученому наиболее действенный ключ к явлениям природы, особенно эффективный при лечении заболеваний.

К середине и второй половине XVI в. среди гуманистической интеллигенции в Италии усиливались стремления к углубленному

и достоверному познанию природы, противопоставленные умозрительным и практически бесперспективным построениям схоластики, опиравшейся на Аристотеля. Весьма ярким выражением таких стремлений стали деятельность и доктрина **Бернардино Телезио** (1509–1588). Получив хорошее классическое образование, обучавшийся в Падуанском университете медицине и философии, Телезио основал в своем родном городе Козенце (недалеко от Неаполя) ученое общество, своего рода академию, деятельность которой, в отличие от существовавшей некогда Флорентийской академии состояла не в изучении и культивировании платоновского учения или других философских доктрин античности, а в наблюдении и исследовании самой природы. Свою натурфилософскую доктрину Телезио изложил в сочинении, в самом названии которого сформулирована его философская программа: «О природе вещей согласно ее собственным началам» («De rerum natura juxta propria principia», Неаполь, 1565; 1586).

Когда Телезио перешел к осмыслению картины природы в целом — а в этом и состоит главная задача всякой натурфилософии, — то вынужден был обратиться к античным натурфилософским идеям, в которых качественная интерпретация природы резко преобладала над количественной. Многовековая традиция может оказаться сильнее всякой методологии, в особенности односторонней, которую очень трудно проводить последовательно. Но Телезио попал под влияние не платоновско-неоплатонической традиции (преобладавшей у ренессансных философов XV–XVI вв., отвергавших схоластизированный аристотелизм), а **традиции стоицизма**.

Антропология Телезио в принципе натуралистична. **Жизненный дух** (spiritus), присущий как животному, так и человеческому организму, соединяет их с мировым теплом (в котором можно видеть и одну из трансформаций стоической пневмы — теплого дыхания, пронизывающего весь мир). Правда, познавательная способность принадлежит собственно **разумной душе** (anima rationalis), но она в своих действиях всегда связана с телом, поскольку чувства Телезио рассматривает как главный, определяющий источник познавательной деятельности человека. Интересный ренессансный вариант этики стоицизма представляют собой и этические воззрения Телезио. **Принцип самосохранения, которому подчинено поведение всех природных начал и вещей, распространяется и на человека** (получая именно здесь свою наиболее убедительную конкретизацию). В человеческом мире данный принцип выражает уже сугубо индивидуалистическое начало социальной жизни. Однако кардинальное отличие человека от животного (не говоря уже о более низких организациях) выражается в поступках, присущих человеку как сугубо моральному существу (например, его способность отказаться от достижения собственных интересов и даже пожертвовать своей жизнью). Такая способность не может быть связана даже с разумной душой, ориентированной на чувственную деятельность. Для ее объяснения Козентинец допускает существование

другой, "высшей" души, некоей "сверхдобавочной формы" (forma superaddita), непосредственно происходящей от Бога.

4. НАТУРФИЛОСОФИЯ ДЖОРДАНО БРУНО

Впечатляющие и глубокие результаты натурфилософия Возрождения получила в творчестве итальянского философа, ученого и поэта **Джордано Бруно** (1548–1600). Жизнь этого горячего, искреннего и бескомпромиссного поборника истины стала предметом многочисленных философских осмыслений и художественных изображений. Родившись в местечке Нола (недалеко от Неаполя, отсюда его самоименование — Ноланец), в семье мелкого дворянина, он еще юношей стал монахом доминиканского монастыря. Богословское образование оказалось бессильным перед идеями гуманизма, философии и науки, почерпнутыми Бруно в личных контактах и в книгах богатой монастырской библиотеки. Конфликт с начальством закончился бегством Бруно из монастыря. Начались годы скитаний молодого философа по городам Италии, затем Франции. Лекции в университетах Тулузы и Парижа сопровождались диспутами с носителями схоластической рутины и конфликтами с ними. Примерно то же самое происходило и в Англии (в Лондоне и Оксфорде). Контакты же с гуманистами и учеными, напротив, были весьма плодотворными. Бруно — плодовитый писатель. В 1584–1585 гг. в Лондоне он опубликовал шесть диалогов на итальянском языке, где изложил систему своего мировоззрения. Важнейшие из них для истории философии — «О причине, начале и едином» и «О бесконечности, вселенной и мирах». Едкое сатирическое изображение схоластического педантизма и богословской учености в некоторых из этих диалогов стало одной из главных причин отъезда Бруно из Англии. Вскоре уже из Франции Бруно перебирается в Германию. Он читает лекции в университетах Виттенберга и других городов империи. К концу 1590 г. философ завершает новый цикл своих работ — «О безмерном и неисчислимых», «О монаде, числе и фигуре», «О тройном наименьшем и мере» (напечатаны во Франкфурте в 1591 г.). Все эти сочинения — латинские поэмы, содержащие, однако, и прозаические тексты. (Мы назвали отнюдь не все произведения Бруно, имеющие значительное философское содержание.) Приезд Бруно в Венецию (он рассчитывал получить кафедру математики в знаменитом Падуанском университете) оказался роковым. Философ был предательски выдан местной инквизиции в мае 1952 г., а примерно через год по требованию римской инквизиции и самого папы он оказался в ее застенках. Несколько лет инквизиторы добивались у Бруно отречения от его "еретических" философских идей. Раскаяние спасло бы ему жизнь. Но Бруно проявил бескомпромиссность, не отрекся ни от одной из своих идей. Инквизиционное судилище приговорило его к сожжению на костре. Источники донесли до нас гордые слова изможденного и

измученного философа: "Быть может, вы с бо́льшим страхом произносите этот приговор, чем я его выслушиваю!"

Основным естественнонаучным источником натурфилософской доктрины Ноланца стала гелиоцентрическая астрономия Коперника. Ее он прежде всего и защищал в своих многочисленных диспутах и спорах со сторонниками традиционной аристотелевско-схоластической системы мира. Космологическая доктрина — одна из главных компонент натурфилософии Бруно. Он утверждает, что "природа есть Бог в вещах" (Deus in rebus, Dio nelle cose), божественная сила, скрытая в них же[9]. У Бруно весьма редки богословско-креационистские выражения, а внеприродное понимание безличного Бога в общем уловить довольно трудно. Природа в понимании Бруно фактически приобретает полную самостоятельность, а Бог мыслится как синоним ее единства. Соответственно вещи и явления природы — не символы "сокрытого Бога", из которого соткано покрывало таинственности, окутывающее ее, несмотря на все успехи познающего человека, а самостоятельные и полноценные реальности, в мире которых он живет и действует. Конечно, актуально-бесконечный ("целокупно-бесконечный") Бог "в свернутом виде и целиком" не может быть отождествлен с потенциально бесконечным универсумом, существующим в развернутом виде и не целиком"[10]. Однако максимальное приближение такого Бога к миру природы и человека толкало Бруно к их отождествлению во множестве конкретных случаев. Именно многочисленностью таких отождествлений Бога то с природой, то с ее различными вещами и процессами, а иногда прямо с материей делает **пантеизм Бруно** не только натуралистическим, но в ряде аспектов и материалистическим. Особенно показательны здесь заключительные главы его поэмы «О безмерном и неисчислимых».

Максимальное сближение Бога и природы у Бруно имело для его натурфилософской доктрины другое важнейшее следствие, которое можно назвать **реабилитацией материи**. Для Ноланца материя есть не что иное, как "божественное бытие в вещах" (essere divino nelle cose)[11], которое означает тесное объединение материи и формы, отрицание самостоятельности последней, многократно усиленное в схоластической философии, признававшей вопреки Аристотелю множество форм, не связанных с материей. Наиболее общий вывод, сформулированный в этом контексте Ноланцем, состоял в том, что он объявлял материю тем началом, которое "все производит из собственного лона" (proprio e gremio)[12]. Источником форм, всего бесконечного качественного многообразия бытия оказывается в этом контексте уже не Бог, а материя. Но на реабилитации материи Бруно не останавливается.

Трактовка природы в произведениях Бруно почти всегда органистическая — чувственные и интеллектуальные свойства микрокосма переносятся на всю природу. Важнейший результат такой аналогии — ***гилозоистическое и панпсихическое истолкование всего и всякого бытия***. "Мир одушевлен вместе со всеми его

членами"[13], а душа — "ближайшая формирующая причина, внутренняя сила, свойственная всякой вещи"[14]. Вместе с тем она выступает и в качестве всеобъемлющей духовной субстанции — платоновско-неоплатонической мировой души, к понятию которой многократно обращались многие средневековые, чаще всего неортодоксальные философы, и которая стала одним из главных онтологическо-гносеологических понятий ренессансной философии. В столь важном произведении Бруно, как диалог «О причине, начале и едином», понятие самого Бога фактически подменяется понятием мировой души. Такого рода подмена во многом объясняется тем, что ***важнейшим атрибутом мировой души признается некий "всеобщий ум", универсальный интеллект***. Правда, Ноланец говорит о трех разновидностях интеллекта — божественном, мировом и множестве частных, но решающую роль приписывает именно мировому — центральному, связующему звену этой платоновской триады. Телеологическая трактовка бытия у Бруно тесно связана и с не раз отмечавшимся нами сближением природы и искусства у ряда ренессансных философов. Гармония и красота природы, невозможные без уяснения ее целесообразности в большом и малом, могут быть объяснены, согласно Ноланцу, лишь тем, что всеобщий ум выступает как "тот художественный интеллект, который изнутри семенной материи сплачивает кости, протягивает хрящи, выдалбливает артерии, вздувает поры, сплетает фибры, разветвляет нервы и со столь великим мастерством располагает целое"[15]. Природа полна бессознательного творчества (что утверждал и Аристотель), и человеческое — только уподобление ей.

Космология Бруно уравнивала Землю со всеми другими планетами Солнечной системы, а последнюю — со всеми бесчисленными звездными системами. Натурфилософской основой такого уравнивания стало убеждение Бруно в том, что земля, вода, воздух и огонь образуют не только наш земной мир, но и все остальные планеты Солнечной системы, как и все звезды с их спутниками. Так был сделан важнейший шаг к преодолению аристотелевско-схоластического дуализма земного и небесного и к утверждению их физической однородности. При этом эфир отнюдь не отбрасывался Ноланцем, а признавался тем началом, которое распространено по необозримому пространству универсума.

Органистический принцип своей натурфилософии Бруно распространял на весь космос. Мировая душа в качестве особой интеллигенции проникает и в каждое небесное светило, каждую планету, образуя ее внутренний деятельный принцип, без которого была бы совершенно непонятна причина их движения. При всей фантастичности этих воззрений нельзя забывать, что в эпоху, когда еще только начинала складываться небесная механика, с одной стороны, а философы стремились найти источник самодвижения планет и тем более звезд, не прибегая к помощи божественного всемогущества, — с другой, обращение к их неким внутренним

духовным движущим началам было необходимой формой динамического объяснения космических явлений.

Другим не менее важным проявлением космического органицизма, гилозоизма и панпсихизма было ***убеждение Бруно не только в одушевленности, но и в населенности* бесчисленных миров**. В силу такого убеждения Универсум поистине превращался во ***Вселенную***. При этом Бруно предполагал существование разных форм жизни, чувственной и разумной, отличных от тех, которые имеют место на Земле. Разумеется, эта идея Ноланца была совершенно умозрительной, ибо до сих пор она не получила никакого научно-эмпирического подтверждения. Тем не менее ее значение для утверждения принципиального единства Универсума-Вселенной было колоссальным и стало одним из главных пунктов обвинения автора в еретичности со стороны римской инквизиции.

Кардинальную **проблему веры и разума** Бруно решал в духе полного разделения их предметов, не допускавшего никакого вмешательства носителей религиозного знания в истину философии и науки. Он считал, что "вера требуется для наставления грубых народов, которые должны быть управляемы", в то время как философские доказательства, имеющие в виду раскрытие "истины относительно природы и превосходства творца ее", адресованы "не простому народу, а только мудрецам, которые способны понять наши рассуждения"[16]. Поскольку же в реальной жизни, для которой каноны религиозной "истины" оставались еще официально-повелительными, а их носители — весьма агрессивными, философская истина непрерывно страдала и попиралась, горячий и искренний Ноланец не стеснялся в выражениях: "Священная ослиность, святое отупенье. О, глупость пресвятая, блаженное незнание"[17].

Официальной догматической религиозности, стремящейся подчинить себе все души без изъятия и переполненной множеством суеверий, ***Бруно противопоставлял религиозность философскую***, к которой настойчиво стремились многие гуманисты. "Мы иным образом, — писал он в латинском произведении «О безмерном и неисчислимых», — нежели негодяи и глупцы, определяем волю Бога... Нечестиво искать его в крови клопа, в трупе, в пене припадочного, под топчущими ногами палачей и в мрачных мистериях презренных колдунов. Мы же ищем его в неодолимом и нерушимом законе природы, в благочестии души, хорошо усвоившей этот закон, в сиянии солнца, в красоте вещей, происходящих из лона нашей матери-природы, в ее истинном образе, выраженном телесно в бесчисленных живых существах, которые сияют на безграничном своде единого неба, живут, чувствуют, постигают и восхваляют величайшее единство"[18]. Такая "религиозность" не могла получить никакого признания католических церковников, пославших на костер ее восторженного поклонника.

Современников более всего поражало мужество Ноланца, освободившегося от веры в бессмертие индивидуальной души, а следовательно, и своей собственной и несмотря на это бесстрашно

шедшего навстречу своей смерти. Однако все недоумевавшие и удивлявшиеся не постигали силы убежденности философа, который верил в принципиальное бессмертие человека как частицы мировой целостности. Он был убежден в том, что жизнь во Вселенной вовсе не ограничивается ее земными формами, а вечно продолжается в каких-то других формах в бесчисленных звездных мирах. Такое убеждение переживалось Ноланцем как радостное освобождение человека от множества неприятностей, огорчений и мучений, которые часто превращают его в раба этой жизни. Соответствующее умонастроение выражалось у восторженного искателя истины в призывах к максимально активной деятельности, способной преодолеть столь повелительное для человека стремление к самосохранению, в котором с наибольшей силой и проявляется его рабство перед жизнью. А умонастроение, им защищаемое, сам философ называл **героическим энтузиазмом** (озаглавив так один из своих итальянских диалогов). Героический энтузиазм Ноланца стал одной из ярких и впечатляющих форм гуманистической морали, резко антагонистичной к официально господствовавшей религиозно-догматической и схоластической морали.

5. ЖИЗНЬ И ИДЕИ КАМПАНЕЛЛЫ

Жизнь **Томмазо Кампанеллы** (1568–1639) во многом перекликалась с жизнью Джордано Бруно. Сын сапожника, родившийся в местечке Стило (в Калабрии), юный монах (того же доминиканского ордена), увлекшийся методологическими и натурфилософскими идеями Телезио, он самовольно оставил монастырь, бежав сначала в Рим, затем во Флоренцию и Падую (где познакомился с Галилеем). Под влиянием Телезио Кампанелла написал свою первую книгу «Философия, доказанная ощущениями» (1591).

Интерес к философии и естествознанию сочетался у Кампанеллы с еще более глубокой заинтересованностью как в социальных, так и в политических вопросах своего времени и своей родины. В родной Калабрии Кампанелла возглавил широкий заговор, цель которого состояла не только в освобождении от гнета Испанской монархии, но и в проведении в будущем свободном государстве радикальных общественных преобразований. Раскрытие заговора в 1599 г. привело Кампанеллу к длительному и мучительному тюремному заключению, продолжавшемуся в общей сложности более тридцати лет. В тяжелейших условиях философ-борец, обладавший феноменальной памятью и огромной целеустремленностью, создал за эти годы множество произведений. Важнейшим из них стал знаменитый «Город Солнца» (1601–1602) — едва ли не первое сочинение, которое автор написал по-итальянски, что произошло уже после вынесения приговора о пожизненном заключении. В 1613 г. он, возможно, сам же перевел его на латинский язык, и этот текст впервые был опубликован во Франкфурте в 1623 г. Освободившись

из заключения к концу 20-х годов и перебравшись в Рим, философ пишет здесь другие произведения, важнейшее из которых — «Поверженный атеизм» (1630). В 1634 г. он был вынужден бежать во Францию. Здесь Кампанелла сочетал политико-публицистическую деятельность с редактированием и изданием своих книг, написанных до заключения, в заключении и в Риме. Важнейшие из них — «Об ощущении вещей и магии», а также «Метафизика».

Свою методологию познания природы, как и ее общую картину, Кампанелла первоначально почерпнул у Телезио, остававшегося для него крупнейшим ренессансным философским авторитетом. В дальнейшем, усваивая астрономические открытия Коперника, Тихо Браге, Галилея и некоторые другие естественнонаучные идеи, Кампанелла вносил в телезианскую натурфилософскую доктрину (особенно в ее космологическую часть) те или иные поправки, но принципы органицизма и сугубо качественного истолкования природы, которые мы констатировали у Телезио, остались незыблемыми. Важнейшей формой гилозоизма как у Телезио, так и у Кампанеллы служит их убеждение в том, что ***всем природным вещам и явлениям — даже стихиям — присуще стремление к самосохранению***. Этот тотальный закон бытия, возможно, следует рассматривать как своего рода принцип индивидуализации, в максимально обобщенной форме отразивший то грандиозное усиление внимания к индивидуально-личностному началу, без которого была бы невозможна культура гуманизма. "Все сущности, — говорится в трактате «О предопределении», — испытывают всегда и повсюду любовь к самим себе"[19].

Органицизму Кампанеллы присуща и другая определяющая его черта, а именно, ***качественное истолкование вещей и явлений природы***. Ее тоже можно считать закономерным следствием сенсуалистической методологии. О последовательности Кампанеллы в этом отношении свидетельствует его отвержение атомистической доктрины Демокрита-Эпикура (особенно в «Поверженном атеизме»), ибо эта доктрина приводила к редукции качественного к количественному. Еще в тюрьме философ-бунтарь выступил в защиту Галилея, привлеченного к суду римской инквизицией за свои научные убеждения. Вместе с тем Кампанелла подчеркивал свое расхождение с Галилеем, считая себя "физиком", а Галилея "математиком", стремящимся все качественное (например, воздух и воду) свести к сочетанию бескачественных атомов.

Телеологизм — другое необходимое выражение органицизма у Кампанеллы. Без целеполагания и целеосуществления нет ни человеческого, ни природного "искусства". Телеологизм же требует в принципе конечного мира. Даже признавая множественность миров ("систем") в едином универсуме, Кампанелла противопоставляет ему Бога как принцип единства, подлинную (т. е. актуальную) бесконечность. "Если мир не бесконечен, то бесконечен Бог"[20]. Перед его лицом универсум, как бы велик он ни был, конечен и в силу этого зависим от Бога. Выше мы охарактеризовали

сходную позицию Телезио как деистическую, однако это утверждение следует ограничить, ибо деизм, минимизируя функции Бога по отношению к миру, обычно сочетался с механистической его трактовкой. Кампанелла же — ярчайший органицист. В метафизике Кампанеллы явственно ощутимо воздействие неоплатонической традиции. Важнейшее положение его метафизики утверждает существование **первоначал**, или **прималитетов**, присущих всякому бытию — Мощи, Мудрости и Любви. Они имеют ближайшее отношение как к индивидуальному, так и к социальному бытию человека.

Не меньшее — если не большее — место, чем вопросы общефилософские, натурфилософские, космологические, занимают в творчестве Кампанеллы проблемы социально-политические и социально-философские. ***Проблема человека как существа божественно-природного и одновременно социального, в сущности, всегда стояла в центре его размышлений и изысканий***. Одна из непреходящих заслуг ренессансной философии состоит в том, что с небывалой до тех пор глубиной были поставлены и решены проблемы личности и проблемы социальности. В особенности это было присуще тем мыслителям с совестью и честью, которые хотя и принадлежали по своему происхождению к высшим сословиям, однако проникались величайшими симпатиями к народу, страдания которого не уменьшались, а возрастали в эту эпоху полуфеодализма-полукапитализма. Среди наиболее значительных из числа таких мыслителей был **Томас Мор**. Теперь же, спустя столетие, им стал и Томмазо Кампанелла. В отличие от Мора Кампанелла активно стремился к изменению социальных порядков, унижающих человека. Он не только мечтал, как и автор «Утопии», о совершенно другом обществе, но и стремился к перестройке общественных отношений. Когда крупный заговор, замышлявшийся не только для ниспровержения испанского владычества, но также в целях учреждения строя имущественного и социального равенства, потерпел поражение, Кампанелла, его идейный вдохновитель и один из главных организаторов, еще не имея окончательного приговора, начал писать «Город Солнца», изложив в нем свою главную социальную программу.

Повествование здесь (сходно с «Утопией») ведется от имени некоего генуэзского Морехода, посетившего во время своего кругосветного путешествия остров Тапробану (предположительно Цейлон, ныне Шри-Ланка), где и наблюдал совершенно необычное для того времени государство. Его устройство, нравы и жизнь он и описывает своему собеседнику (при этом речь идет не обо всем острове, а о важнейшем его городе-государстве, именуемом Городом Солнца). Суть их, не раз подчеркнутая на страницах этого произведения (как и трактата «О наилучшем государстве»), состоит в том, что народ, всего лишь несколько десятилетий тому назад бежавший сюда из Индии, "решил вести философский образ жизни общиной"[21], создав такое государственное устройство, которое не

исходит от Бога, а представляет собой прямой результат деятельности человеческого разума[22].

Общинная жизнь, как и в «Утопии», зиждется на отсутствии в этом городе-государстве частной собственности и на всеобщем и хорошо организованном труде, которому соляриии предаются всегда с радостью. Эта решающая особенность их жизни, дающая соляриям огромное преимущество едва ли не перед всем человечеством, состоит в том, что у них нет ни бедных, ни богатых, в результате чего "не они служат вещам, а вещи служат им"[23]. Независимость от вещей позволяет соляриям не разрушать собственную индивидуальность в непосильном труде. Его продолжительность еще меньше, чем в Утопии, — четыре часа. Так гуманистический идеал принципиального равенства людей трансформируется как идеал справедливого общества. По сравнению с далеким платоновским прообразом, хорошо известным Кампанелле, общественный строй соляриев в принципе отличается социальной однородностью.

В государстве Солнца существует разделение труда. Важнейшее его проявление — отделение труда умственного от физического. Здесь Кампанелла ориентировался на платоновское «Государство», но, конечно, серьезно видоизменил идеи Платона в соответствии с задачами своей эпохи. Философская аристократия Платона, авторитарно управляющая идеальным античным полисом, сменяется аристократией специалистов, которым особенно повезло при рождении. Самый одаренный из них, называемый Метафизиком, или более понятно — Солнцем, часто обозначаемым знаком @, стоит во главе всего государства. Его предельно глубокое знание всех принципов метафизики и теологии органически включает в себя и знание наук физических, математических, астрологических, исторических, знание религий и др.

В условиях умножавшейся специализации научного знания Метафизик олицетворяет его высшее единство. Будучи идеалом "универсального человека", он владеет и столь важным искусством, как живопись. Глава государства не гнушается и ремесленным трудом. Но управлять Государством Солнца в одиночку и он не в состоянии. Метафизик опирается прежде всего на трех главных помощников, реализующих три основных принципа бытия, — на Мощь, Мудрость и Любовь. Мощь руководит военным делом, Мудрость — науками, а Любовь — питанием, деторождением и воспитанием. Каждый из них опирается на еще более узких специалистов (на Грамматика, Логика, Физика, Политика, Этика, Экрномиста, Астролога, Астронома, Геометра и др.). Всех начальствующих в городе Солнца — лишь сорок человек. Иерархия четырехступенчатого соподчинения целиком определяется их способностями и познаниями. Дважды в месяц в государстве Солнца собирается Большой совет — народное собрание, которое может сменять правящих лиц, за исключением высшей четверки — Метафизика и трех его помощников. Но и они обязаны уступить свои

руководящие места, как только появляются лица, превосходящие их своими способностями и познаниями.

Нет презренных разновидностей труда (особо же почетно освоение нескольких ремесел или искусств), поэтому нет и рабов, еще сохранявшихся в «Утопии». Труд, не навязанный никем, весьма производителен, поэтому солярии не нуждаются ни в чем при скромности своих потребностей. Значительное время, которым они располагают вне рабочих часов, отдается развитию умственных и телесных способностей, а также делу усвоения наук (опять же в первую очередь естественных).

Законы и моральные правила соляриев, простые и краткие, вырезаны на медной доске при входе в храм. Фактически они сводятся к евангелистскому правилу: чего не хотите сами себе, не делайте другим, и что хотите, чтобы люди делали вам, делайте и вы им. Религиозность соляриев тоже проста и рационализирована. Культ Солнца свидетельствует о влиянии неоплатонической традиции и соответствует натурфилософским представлениям самого Кампанеллы.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Леонардо да Винчи*. Избранные естественнонаучные произведения. М., 1955. С. 11. [2] Там же. С. 9. [3] Там же. С. 11, 23. [4] Там же. С. 854.

[5] Польские мыслители эпохи Возрождения. М., 1960. С. 59–60. [6] Там же. С. 42.

[7] *Paracelsus*. Das Licht der Natur. Philosophische Schriften. Leipzig, 1973. S. 7. [8] Ibid. S. 8.

[9] *Бруно Дж.* Диалоги. М., 1949. С. 236. [10] Там же. С. 316. [11] Там же. С. 271.

[12] *Bruno G.* Opera latine conscripta. Napoli; Firenze, 1879–1891. Vol. I. Pars II. P. 312.

[13] *Бруно Дж.* Диалоги. С. 208.

[14] *Bruno G.* Opera latine... Vol. I. Pars II. P. 313.

[15] *Бруно Д.* Диалоги. С. 204. [16] Там же. С. 320. [17] Там же. С. 458.

[18] *Bruno G.* Opera latine... Vol. I. Pars II. P. 316.

[19] *Campanella T.* Dio e la predestinatione. Firenze, 1949–1951. Vol. 1. P. 134.

[20] Эстетика Ренессанса / Сост. В. П. Шестаков. М., 1981. Т. 2. С. 425.

[21] *Кампанелла Т.* Город Солнца. О наилучшем государстве // Из сонетов Кампанеллы / Ред. и авт. вступит. ст. В. П. Волгин. М., 1954. С. 45. [22] См.: Там же. С. 136, 138. [23] Там же. С. 71.

Глава 3. ПАРАДОКСЫ РЕФОРМАЦИИ: ОТ НЕЗАВИСИМОЙ ВЕРЫ К НЕЗАВИСИМОЙ МЫСЛИ

1. ЗНАНИЕ, ВЕРА И ВОЛЯ В ТЕОЛОГИИ РАННЕЙ РЕФОРМАЦИИ

Эпоха Ренессанса была временем великого подъема искусства и независимого научного исследования. Куда труднее определить, что́ она означала для религиозной и религиозно-нравственной жизни.

Русский философ И. А. Ильин справедливо заметил, что интегральным понятием всей культуры Возрождения следует считать понятие непосредственного, свободного духовного опыта и что религия оказалась той сферой, где этот опыт заявил о себе всего раньше и всего убедительнее. XIV и XV вв. — время решительного наступления на схоластику, представлявшую собой практику "разумного истолкования несвободного, догматизированного опыта"[1]. Это века, когда впервые было поставлено под сомнение "нелепое и чудовищное представление о религиозном "профане" как о человеке, неспособном к подлинному религиозному опыту и обязанному веровать в то, что ему предпишут другие"[2].

Эпоха Ренессанса отмечена никогда прежде не виданным многообразием христианских воззрений, которое связано с углубившейся персональностью веры. Сотни людей, как в "верхах", так и в "низах" позднесредневекового общества, пытаются "найти своего собственного Христа в своем собственном сердце" и соответственно составить самостоятельное и выстраданное представление об отношении Бога и мира. Стремительно растет число новых сект и диссидентских движений, с которыми господствующая церковь уже не может справиться ни рационально (с помощью ученого богословия), ни дисциплинарно (посредством запретов и преследований).

Было бы, однако, опрометчиво оценивать этот процесс просто как благотворное оживление религиозной жизни, которому могли сопротивляться только завзятые церковные догматики.

Сектантско-диссидентское свободомыслие XIV–XV вв. быстро перерастало в конфессиональную анархию. Оно несло в себе тенденции, которые приводили в смущение не только ответственного христианского теолога, но и всякого человека, привыкшего видеть в Боге прочное основание нравственной жизни.

Обнаруживалось, например, что "поиски Христа в собственном сердце" сплошь и рядом выводили далеко за пределы христологии, в область неоязыческих или мистико-пантеистических воззрений. Священное Писание толковалось совершенно субъективистски, как "какая-нибудь гадальная книга" (Мартин Лютер). Бог утрачивал трансцендентную таинственность, делался легкодоступным объектом наития или оккультных практик. Порой дело доходило до

своеобразного теологического титанизма — до уверенности в том, что человек всесилен в своем воздействии на Бога и может принудить его (!) к благодеяниям с помощью особо изощренной аскезы или магии.

Еще чаще случалось, что Бог, — если воспользоваться выражением Канта, — делался все более "индульгентным", т. е. снисходительным к человеческим слабостям, манипулируемым и, наконец, подкупным (скандальная продажа индульгенций в начале XVI в. была лишь предельно наглым практическим выражением этой широкой общей тенденции).

Мечтательному представлению о способах стяжания небесного блаженства (особенно притягательному для богатых) соответствовали грезы о скором пришествии "земного рая" (духовный опиум для бедных и угнетенных). Служители папской церкви все более напоминали кассиров, торгующих входными билетами в царство небесной гармонии. Плебейские же духовные вожди рядились в хитоны пророков, чудодеев, толкователей внутренних и внешних знамений. И в тех, и в других было очень мало подлинно христианского.

Обобщая все это, можно сказать, что в сфере религиозно-нравственной эпоха Ренессанса была еще и эпохой Декаданса (повсеместно ощущаемого духовного упадка).

В самом деле: возвращение к первоначалам евангельской веры соседствовало с бурным оживлением суеверий и оккультизма (поклонения реликвиям, астрологии и демонологии, каббалы и хиромантии, ведовства и страха перед ведовством). Успехи новых нравственно-аскетических учений (Фома Кемпийский) бледнели перед успехами магии. Критико-рационалистические достижения поздней схоластики (Дунс Скотт, Уильям Оккам, Роджер Бэкон) смотрелись как слабые огни в сгущающемся мраке мистицизма. Попытки строго морального истолкования евангельской проповеди (Лоренцо Валла и Эразм Роттердамский) находили противовес в примитивном, нравственно равнодушном, а то и прямо-таки манихейском профетизме и утопизме. И все это — в условиях кризиса и стагнации сложившейся церковной организации

Неудивительно, что в клерикальной публицистике эпохи Возрождения мы не найдем никаких восторгов по поводу возрождения (духовного подъема и оздоровления). Честные и мыслящие ее представители исполнены глубокой тревоги; они говорят о развращенности священного сословия, повсеместном упадке нравов, бедственном состоянии церкви и веры. Из этой тревоги, находившей отзвук в широкой массе мирян, рождается страдательно-творческое движение за обновление веры, обратившееся против папства и уже в первой трети XVI столетия получившее подлинно демократический размах. Движение это — **религиозная реформация.** Она начинается энергичной проповедью Лютера и проходит через такие драматические события, как формирование лютеранской церкви в германских княжествах; подъем анабаптизма и крестьянская война

1524–1525 гг.; утверждение кальвинизма в Швейцарии; распространение протестантства в Нидерландах, Скандинавии, Англии и Франции; борьба Нидерландов за независимость (1568–1572); чудовищные религиозные войны первой половины XVII в., приведшие к утверждению идей веротерпимости и отделения церкви от государства; появление "второго поколения" протестантских конфессий (социниане, пиетисты, гернгутеры, квакеры, мормоны и т. д.); английская революция 1645–1648 гг. Признанными лидерами Реформации были **Мартин Лютер** (1483–1546), **Ульрих Цвингли** (1484–1531) и **Жан Кальвин** (1509–1564).

Для того, чтобы составить адекватное представление об отношении Реформации и Ренессанса, необходимо обратиться к содержанию **раннереформационной проповеди** (к сочинениям Лютера, Цвингли и Кальвина, появившимся в 20–30-х гг. XVI в.).

Несомненно, что ранняя Реформация наследовала основному почину Возрождения — его персоналистскому духу. И. А. Ильин совершенно прав, когда утверждает, что самостоятельный духовный опыт, культивированный Ренессансом, "Реформация провозгласила [...] верховным источником религиозной очевидности"[3]. Продолжая основное — персоналистское — усилие гуманистов XIV–XV вв., первые реформаторы сделали попытку "создать новое учение о Боге, мире и человеке [...] на основании свободной познавательной очевидности"[4]. Гуманистов Возрождения и представителей раннереформационной мысли роднила патетика свободной совести, идея возврата к истокам (в одном случае — к античным и евангельским, в другом — к евангельским и святоотеческим); стремление к нравственному толкованию Писания; глубокая неприязнь к схоластике, догматике и застывшим формулам церковного предания. Совпадения эти столь очевидны, что не раз рождали соблазн сочленить Ренессанс и Реформацию в одну социокультурную и духовную эпоху[4].

Но не менее существенна и другая сторона проблемы. Реформация — не только продолжение Ренессанса, но и протест против него — протест решительный, страстный, порой отливающийся в фанатические формулы антигуманизма и даже мизантропии. Брать эти формулы под защиту значило бы отказываться от цивилизованного, человеколюбивого образа мысли. И вместе с тем нельзя не видеть, что несогласие Реформации с Ренессансом было достаточно обоснованным и что сам цивилизованный образ мысли многим обязан этому несогласию.

Солидаризируясь с возрожденческим признанием индивидуального человеческого Я, ранние реформаторы категорически отвергали, однако, ренессансное родовое возвышение человека, возвеличение его как категории, как особого вида сущего (или — на теологическом языке — как особого вида твари). В возрожденческих дифирамбах по адресу человеческого совершенства (особенно выразительных, например, у Марсилио Фичино) они сумели расслышать тенденцию к обожествлению человека.

В раннереформаторских сочинениях персональный духовный опыт трактовался как наиболее надежный источник всех достоверностей и осознанных внутренних возможностей. Но одновременно подчеркивалось, что это опыт существа, способности которого (разум, интуиция, воображение, воля) принципиально ограниченны и несравнимы со способностями Бога.

Мартин Лютер

Лютер, Цвингли и Кальвин прочно удерживают важнейшую экспозицию христианского вероучения (как восточного, так и западного), которая была затемнена или размыта в ренессансных теологиях: ***Бог трансцендентен миру*** (т. е. пребывает вне его, за пределами всего, что открывается во внешнем и внутреннем опыте) ***и несоразмерен конечному, бренному и греховному человеку.***

Посмотрим, как этот тезис, возрождаемый в противовес Возрождению, отзывается в реформационных представлениях о познании (в эпистемологии, если говорить сегодняшним философским языком).

Познание Бога, каков он сам по себе, — абсолютно непосильная задача: тот, кто ею задается, подвергается одному из опасных соблазнов. Таков постоянный мотив реформаторской критики схоластики (в частности, рациональных доказательств существования Бога и попыток определить его сущность и свойства). Реформаторы — непримиримые обличители богопостигающего разума, который тщится обосновать веру и претендует на исследование последних тайн бытия. Именно этот разум Лютер называет "потаскухой дьявола" и именно по отношению к нему ведет себя как принципиальный агностик, согласный с традицией апофатического (негативного) богословия, представители которого утверждали, что сущность и качества Бога поддаются лишь отрицательным определениям (Бог, каков он сам по себе, ни конечен, ни бесконечен, ни относителен, ни абсолютен, ни свет, ни тьма и т. д.).

С той же решительностью реформаторы выступают против всякой рационально обосновываемой техники воздействия на божественную природу и божественную волю, т. е. против магии в любых ее выражениях. В раннереформационной литературе магия (вкупе с астрологией и другими искусствами прорицания) рассматривается как худший род умственной гордыни.

Но, может быть, отвергая рациональное познание Бога, первые реформаторы оставляют возможность для его созерцательного, интуитивного или мистического постижения? — Нет, сверхчувственное или сверхразумное (иррациональное) богопознание также ставится ими под сомнение. Никаких похвал интуиции раннереформационные сочинения не содержат. Несколько сложнее обстоит дело с оценкой мистического опыта.

Мартин Лютер в юности был несвободен от влияния позднесредневековых немецких мистиков (прежде всего Иоганна Таулера). Однако к моменту первых критических расчетов со схоластикой он порвал с их исходными принципами, а в 1524 г. объявил войну мистико-спиритуалистическому богопознанию[5]. Что касается Цвингли и Кальвина, то они враждебно относились к мистике уже с начала своей реформаторской деятельности.

Мы задержались на этом вопросе, поскольку в нашей исторической литературе времен "воинствующего атеизма" было распространено мнение, будто религиозные реформаторы (в отличие от гуманистов) критиковали средневековый схоластический разум с позиций мистики и иррационализма[6].

Мнение это ошибочно по двум причинам: во-первых, потому, что мистическое наитие (и другие экстраординарные душевные состояния) осуждаются реформаторами не менее резко, чем ratio, а во-вторых, потому, что разум, если он не претендует на постижение последней тайны бытия (т. е. природы, сущности, качеств и способностей Бога), в раннереформационных сочинениях не только не порицается, но и всячески превозносится. Со свойственной ему простотой и доходчивостью это выразил Лютер. "Разум, — говорил он, — дарован нам не для постижения того, что над нами (природы Бога, ангелов и святых обитателей неба), а для постижения того, что ниже нас (животных, растений, состава веществ)". Разум, посягающий на исследование потустороннего, — либо мечтатель, либо шарлатан; но в мире посюстороннем нет преграды для его проницательности. Такова весьма своеобразная (и весьма радикальная) реформаторская трактовка теории двойственной истины, восходящей к аверроизму XIII в. и к философии Оккама. Экспозиция трансцендентности и рациональной непостижимости Бога дает на другом полюсе экспозицию доступного и познаваемого мира (природы и общества). Последнюю можно определить как богословское признание прав опытного наблюдения, исчисления, общезначимой проверки предположений и догадок, — признание, чрезвычайно благоприятное для становления новой, несхоластической

рациональности, первым триумфом которой станет экспериментально-математическое естествознание[7].

Но как все-таки быть с проблемой богопостижения? Не следует ли признать, что Бог, неисследимый ни для разума, ни для интуиции, ни для мистического озарения, вообще навсегда остается за завесой неведения?

Нет, это совершенно не соответствовало бы тому, что пыталась утвердить раннереформационная теология. Ее сокровенная парадоксальная мысль заключалась в следующем: ***Бог непознаваем и все-таки доступен пониманию;*** он скрыт для тех, кто дознается и исследует, но открыт тем, кто верит и внемлет. Или, по-лютеровски доходчиво и выразительно: "Бог лишь настолько известен человеку, насколько сам пожелал ему открыться". Откровение Божие — это Богочеловек и Слово (божественное слово Писания). ***Бытие Бога для человека*** (единственный онтологический статус Всевышнего, который с очевидностью обнаруживается во всяком персональном религиозном опыте) — ***не что иное, как Личность с ее поступками и речью.*** Для постижения Бога как личности не требуется ни дедукции, ни индукции, ни экспериментов, ни экстраординарных душевных состояний; для этого вполне достаточно пассивного вслушивания в смысл священного текста. Последнее же (вслушивание) возможно лишь благодаря вере.

Важно понять, что вера в раннереформационной теологии — это вообще не познавательная способность, противостоящая способностям разума, интуиции или мистического слияния с божеством. Это прежде всего определение воли: "настроенность", или "установка", как сказали бы мы сегодня. Ведь в истоке, в наиболее элементарном своем выражении вера — это просто доверие (смиренное, терпеливое и любовное отношение к священному тексту, безоговорочное признание его правдивости и мудрости). Когнитивному (познавательному) отношению к Богу, которое стояло на переднем плане в средневековой схоластике, Реформация противопоставляет отношение **герменевтическое** (доверительно-понимающее). И конечно же, совсем не случайно то обстоятельство, что родоначальником новейшей герменевтики (теории понимания) станет в начале XIX в. выдающийся протестантский теолог Ф. Шлейермахер.

Безоговорочное признание правдивости и мудрости Писания — центральная идея раннепротестантской теологии. У Лютера, Цвингли и Кальвина это решающий критерий для различения истинно христианских церквей от псевдохристианских (примат Писания над преданием, над постановлениями пап и соборов). Но одновременно это еще и предпосылка допустимого христианского плюрализма. На условии веры в истинность Писания возможно множество мнений, возможен — и даже необходим — спор о наилучшем толковании библейско-евангельского текста. Спор этот должен определяться известными общезначимыми правилами, и главным среди них признается "убеждение с помощью разумных доводов" (речь Лютера на Вормском рейхстаге 1521 г.).

Суть лютеровской декларации — не в допущении теоретических (например, естественнонаучных) аргументов в человеческое рассуждение о творце. Суть ее — в стремлении к рациональной организации самой герменевтической дискуссии. Определить оптимальные формы такой организации реформаторы, разумеется, не могли (формы эти еще и по сей день остаются предметом полемики, в которую втянуты, пожалуй, самые выдающиеся философские умы последней трети XX столетия: Г. Г. Гадамер и Н. Луман, Дж. Роулс и Р. Рорти, К.-О. Апель и Ю. Хабермас). Правила разумного герменевтического спора, намеченные в раннереформационной теологии, были неуклюжи, обманчивы, ломки и, что особенно печально, грубо нарушались впоследствии самими же реформаторами. И все-таки именно раннему протестантизму принадлежит заслуга первого прикосновения к тому, что сегодня именуется "коммуникативной этикой", "рациональной этикой дискурса", или (если держаться терминологии XVII–XVIII вв.) — к основополагающим, философски значимым проблемам веротерпимости.

Раннепротестантские общины (например, в Виттенберге или Страсбурге 20-х годов XVI в.) были первыми в истории конфессиональными группами, где независимая вера обрела многие характеристики независимого мышления. Она рождалась как выбор совести, испытывалась на оселке Писания, оттачивалась в спорах с "равными по разуму" и реализовалась в активном противостоянии враждебному римско-католическому миру. Это была вера, далекая от мечтательства, уважающая мирское и практическое применение разума и неотделимая от воспитания воли.

Первые реформаторы заслуживают того, чтобы их признали самыми чистыми и последовательными фидеистами. Прочная вера, противопоставленная как рациональному, так и иррациональному богопознанию, рассматривается ими в качестве необходимого и достаточного условия спасения (sola fide — спасение только верой). Вера, начинающаяся с самоотрешенного вслушивания в смысл Писания, становится базисом для построения единого дела жизни, обнажающего суетность множества "добрых дел", предписываемых церковью, властями или обычаем. Следствием реформаторского фидеизма оказывается в итоге независимое, волевое, рассудительное и ответственное поведение в миру.

Нельзя не обратить внимания на парадоксальность этого следствия. Все реформаторы (и Лютер, и Цвингли, и Кальвин) доктринально отрицают свободу воли. Перед лицом Бога у человека нет ни воли, ни достоинства, — доказывает Лютер в трактате «О рабстве воли» (1525), полемически заостренном против трактата Эразма Роттердамского «О свободе воли». Всякое действие человека отначала предопределено провидением, — категорически утверждает Кальвин в своем «Наставлении в христианской вере» (1536). Но может ли на почве вероучения, содержащего подобные постулаты, сформироваться независимый, волевой и ответственный мирянин? Разве не очевидно, что, сознавая себя существом, лишенным истинного

достоинства, он будет легко мириться с подневольным, предписанным, рабским существованием? Разве сознание предопределенности всего им совершаемого не сделает мирянина фаталистом и квиетистом, безвольно капитулирующим перед обстоятельствами?

Утвердительный ответ на эти вопросы представляется чем-то логически очевидным. На деле такая очевидность покоится на сложном и далеко не очевидном мировоззренческом допущении, — допущении того, что мир представляет собой единое целое, прозрачное для нашего ума, и что Бог (или какой-либо эрзац бога) присутствует в нем имманентно и поддается нащему рационально мотивированному воздействию.

Но это, увы, не единственно мыслимый мир, и уж совсем не тот, в котором жил христианин XVI столетия. Для будущих приверженцев Лютера и Кальвина решающее значение имело представление о трансцендентном Боге, в которого можно только верить, и о принципиальном, непреодолимом разделении мира на посюсторонний и потусторонний. Поэтому из постулатов рабской воли и провиденциального предопределения ранний протестант с логической необходимостью делал выводы, далекие от квиетизма.

Да, перед Богом я раб, но только перед Богом! Только ему — через веру — полное смирение сердца, верноподданничество и безоговорочная покорность. Но именно поэтому добровольное рабство здесь, на земле, для меня невозможно. В отношении мирской власти допустимо лишь ограниченное повиновение, сообразующееся с достоинством моей персональной веры и с требованиями юридической справедливости. Ибо порядок небесного (Божьего) града не должен быть порядком града земного!

Да, моя судьба предопределена от века! Но именно вера в наличие этого высшего предопределения, каким бы оно ни было, дает мне силу противостоять любым мирским, посюсторонним определениям моей участи, любому давлению обстоятельств или ученых формул познанной необходимости. Потусторонняя предопределенность — это посюсторонняя (пусть только негативная) свобода. Или, как это великолепно выразит в своих разъяснениях Реформации Ф. Шеллинг: "В чем спасение от фатума? — Оно в провидении!".

Вера, как она трактуется ранними реформаторами, — это шифр свободной воли. Мирянин XVI в., сосредоточенный на небесном спасении, понимал его гораздо лучше, чем любые декларации, любую риторику свободной воли, в какой-то момент непременно замыкавшуюся на логику расчетливого стяжания земных благ. Теологи-реформаторы доктринально отрицали свободу воли и вместе с тем утверждали волю и независимость, которые приносит с собой прочная вера. Об этой воле и независимости нельзя сказать чего-либо положительного, связывая их с конкретным целеустремлением или объектом желаний. Они (как и понимание природы Бога) могут быть выражены лишь апофатически, лишь отрицательно. Свободная воля христианина — это своего рода роковое бессилие,

неспособность вести себя не так, как требует вера. Именно таков философский смысл знаменитого девиза Мартина Лютера: "На том стою и не могу иначе!".

В пространстве рационального рассуждения о ценностях, целях и средствах раннепротестантские представления относительно предопределения, рабской воли и свободы христианина всегда останутся парадоксами. Парадоксален и весь историко-культурный облик теологов-реформаторов: это ортодоксы, восставшие против догматики, это фидеисты, благословляющие дерзость разума в изучении природы и общества, это горькие мизантропы, пробуждающие в мирянине-простолюдине чувство его человеческого достоинства.

Нет ничего легче, как уличать реформаторов в противоречиях и в потере логической памяти. Куда труднее (и важнее) увидеть скрытую смысловую последовательность их учения, которая в ту эпоху (эпоху глубокого цивилизационного перелома) могла реализоваться лишь диалектически-парадоксалистским образом[8]. Без парадоксов невозможно было вырваться из мира идолатрии, неизбежной для традиционного общества, и вступить в мир независимой веры, а затем и независимой мысли, отличающих Новое время. Без парадоксов нельзя было перейти от христианской религии, скованной церковным догматом и церковной соборностью, к **христианской культуре,** суть которой, как однажды кратко и точно выразился Мераб Мамардашвили, состоит просто в том, чтобы "в частном деле воплощать бесконечное и божественное".

Обратимся к исходному, провоцирующему и смыслоопределяющему, парадоксу реформационного процесса.

2. ИСТОК И ТАЙНА НЕМЕЦКОЙ РЕФОРМАЦИИ

Раннереформационная идеология, которую так трудно "привести к общему знаменателю", обнаруживала связность и единство, поскольку выстраивалась вокруг крупной, эпохально значимой личности, обраставшей сподвижниками, преемниками и критиками.

Такой личностью был Мартин Лютер, первый в истории представитель простонародья, который вышел в великие люди, не выбиваясь в знать, и популярность которого уже при его жизни затмила славу светских и духовных властителей.

Мартин Лютер вышел из крестьянской и сформировался в бюргерской среде. Пожалуй, именно эта близость к двум основным демократическим слоям позднесредневекового общества позволила ему выступить в качестве проницательного исповедника национального сознания и выдвинуть нравственно-религиозную программу, поначалу отвечавшую всем направлениям антикатолической оппозиции.

Все началось с события, происшедшего в провинциальном городке Виттенберге в октябре 1517 г., — с опубликования исторических девяноста пяти тезисов Лютера, направленных против торговли индульгенциями.

В популярных обзорах истории Реформации Тезисы Лютера нередко выдаются за полемико-публицистический вердикт, содержавший громкое и вызывающее обличение римской курии. На деле они вовсе не были таковыми. О злоупотреблениях, бесчинствах, любостяжании, допускаемых папой и его приспешниками, Лютер говорит довольно сдержанно. Основной мотив Тезисов — ***внутреннее раскаяние и сокрушение,*** противопоставляемые всякого рода внешней активности, любым "делам, подвигам и заслугам". Он звучит уже в первом тезисе и достигает предельной силы в последних.

Как же случилось, что проповедь ничтожества человека перед Богом стимулировала сознание личного достоинства мирянина перед клиром?

Продажа индульгенций, против которой выступил Лютер, давно уже служила предметом возмущения и рассматривалась как крайнее выражение нравственного упадка римской курии и самой концепции спасения: торговля "священным товаром" открывала возможность искупать преступления без всякого раскаяния в нем; оплачивать преступления новым преступлением или преступление одного человека — добрыми делами другого; грешить в долг и покупать право на будущий проступок; попадать в фавориты небесного судьи в силу преимуществ происхождения и богатства.

Исключительная проницательность Лютера состояла в том, что он разглядел (а точнее, почувствовал, ощутил) антиправовую подоплеку индульгенций. Под критику Тезисов, непосредственно имевшую в виду продавцов разрешительных грамот, объективно подпадала вся многоактная история церковно-феодальной эксплуатации отпущений. Феномен денег и рыночной купли-продажи послужил лишь поводом для постановки вопроса о церковном посредничестве вообще, о первичных и элементарных формах обмена, откупа, сделки с Богом, санкционированных церковной доктриной. Центральная мысль Тезисов, в сущности говоря, очень проста: Христову Евангелию идея искупительных пожертвований глубоко чужда; Бог Евангелия не требует от согрешившего человека ничего, кроме чистосердечного раскаяния в содеянном. В «Сермоне об отпущении грехов» (1518) это основное утверждение Тезисов разъясняется и конкретизируется. Бог, говорит Лютер, не зависит от людей в своем бытии, а следовательно, и не испытывает никакой нужды в их услугах, приношениях, дарах, восхвалениях. В прегрешениях (проступках и преступлениях) людей его огорчает не нарушенный порядок и даже не ущербы, которые причинены потерпевшему: все это всемогущий способен поправить или возместить сторицею. Бог скорбит над виновным, над злом и несчастьем, которое тот, творя преступление, совершил над самим собой. Необходимо поэтому, чтобы грешник сам же и возненавидел содеянное, ужаснулся, сокрушил себя и сделался новым человеком, для которого повторение преступления поистине стало невозможным.

В содержании Тезисов можно выделить два взаимосвязанных мотива. Первый, негативно-критический, состоит в отвержении назначаемых церковью искуплений греха, какую бы конкретную форму (аскетическую, барщинную, оброчную, денежно-выкупную) они ни принимали. Конечная тенденция этого отвержения может быть определена как секуляристская и антифеодальная. Второй, диалектически-позитивный, состоит в возвышении раскаяния как страдательно-творческого действия, ведущего к нравственному возрождению индивида.

Бог Лютера вообще откликается не на действия, а на мотивы; не на жертвы и отречение, а на внутренние перевороты, которые к ним привели; не на просьбы и молитвы, а на действительные заботы и нужды, лишь отчасти в них высказанные. Ни в чем не нуждающийся, ничем никому не обязанный, недоступный человеческому обслуживанию и угождению, он слышит в людях только неотчуждаемое, только имманентное и интимное, подчас совершенно противоречащее тому, что они сами запрашивают, выторговывают, полагают в качестве конечной цели своих внешних продуктивных действий.

Теологи XVIII–XIX вв. (в том числе и ортодоксально-протестантские) не без основания будут утверждать, что этот образ трансцендентного божества, непосредственно откликающегося на имманентность и подлинность человеческого переживания, эзотеричен, заумен и плохо приноровлен к сознанию рядового верующего. Но в эпоху Реформации он как раз обладал достоинством народности и азбучности. Утверждая, что любые искупительные выплаты не нужны Богу и безразличны для индивидуального спасения, Лютер четко формулировал массовое подозрение своей эпохи, порожденное объективным положением мирянина внутри меркантилизирующейся церкви. Основная идея Тезисов (Богу — одно только раскаяние) наталкивала верующего простолюдина на мысль о том, что вся церковно-феодальная собственность представляет собой незаконное и насильственно приобретенное достояние. Он вплотную подводился к идее секуляризации церковных имуществ. Критика, непосредственно направлявшаяся против феноменов отчуждения, торга и обмена, наносила удар по внеэкономическому принуждению, на исторической почве которого эти феномены выросли и развились.

Не менее серьезными были отдаленные исторически-смысловые последствия второго, персоналистского мотива Тезисов, содержавшегося в лютеровском возвышении раскаяния.

Неотчуждаемое и одинокое душевное сокрушение индивидуализирует лютеровского мирянина, выделяет его как из церковной "соборности", так и из традиционных общинно-корпоративных объединений. Разумеется, это выделение еще не имеет материального (социального и экономического) характера: приход, цех, корпорация, сельская община и т. д. по-прежнему остаются для индивида фактической силой, с которой приходится считаться. Однако они

утрачивают силу авторитета, перестают быть инстанциями, уставам и кодексам которых человек повинуется ***по внутреннему убеждению.*** Кризис повиновения, к которому приводит Реформация, исторически предваряет разложение всей системы феодального подчинения и появление на исторической арене фигур независимого предпринимателя и члена "гражданского общества".

Одинокое душевное сокрушение лютеровского мирянина — это также и ответ на напряженный спор о виновниках и путях разрешения церковного кризиса, который к моменту появления Тезисов достиг антиномической остроты.

Стороны антиномии были наиболее ясно представлены двумя выдающимися представителями немецкой антипапистской публицистики — Ульрихом фон Гуттеном и Эразмом Роттердамским.

Ульрих фон Гуттен: вина клира. Гуттен не был человеком церкви: беглый монах и отвергнутый своим семейством дворянин, он считал, что все грехи и несчастья существующего мира могут быть сведены к одному общему корню — корыстолюбию. Оно оживотворяет традиционные пороки и производит новые. Но трагический парадокс состоит в том, что в центре корыстолюбивого мира находится корыстолюбивая церковь.

Римские священнослужители, по мнению Гуттена, не просто не лучше мирян (что́ было бы еще объяснимо в рамках ортодоксально-католического понимания греха), они хуже худших из них. Есть лишь один слой светского общества, с которым можно сопоставить членов папской курии, — это криминальный элемент. Но и такое сопоставление — не в пользу римского клира. В памфлете, носящем знаменательное название «Разбойники», Гуттен доказывает, что преступления, совершаемые Римом, относятся к преступлениям, совершаемым на больших дорогах так, как "смертный грех" относится к греху "простительному", — в церковном ограблении все чудовищно: и масштабы, и методическая регулярность, и, главное, изощренная юридическая казуистика, которая скрывает от глаз их преступный смысл.

Рядом с истолкованием отношений священника и мирянина как обоюдной сделки (истолкованием, которое мы в той или иной форме встретим у всех крупных мыслителей Реформации) в памфлетах Гуттена фигурирует еще и другая, куда более поверхностная и утешительная интерпретация этих отношений. Мы уже находим здесь печально знаменитую объяснительную модель Просвещения: "встреча простака с обманщиком". Все повелось оттого, что некогда, в стародавние времена, недалекий и легковерный франк столкнулся с хитрым римским священником, который сумел его надуть, а затем держал в заблуждении, эксплуатируя его невежество и духовную пассивность.

Эразм Роттердамский: вина паствы. Основное умонастроение Эразма — глубокая метафизическая грусть. Он был, пожалуй, самым горьким из мыслителей реформационной эпохи. Устойчивая,

скептически выверенная меланхолия тайно присутствует во всех его сочинениях (то назидательных, то язвительных, то бурлескно-веселых). Метафизическое разочарование великого гуманиста вырастает из раздумий над общественной судьбой истины (в другом выражении, Мудрости или Знания).

Кризисное состояние римско-католической церкви — это для Эразма факт столь же несомненный, как и для Гуттена. Однако он далек от того, чтобы видеть в папе и его приспешниках не только моральных, но и исторических виновников плачевного состояния церкви и веры.

Меркантильное разложение, охватившее верхи иерархии, рассматривается Эразмом как закономерный итог многовековой приспособительной деградации католического культа. Церковь лишь по видимости обратила массы язычников в христианство; в действительности она сама подчинилась их способу богопочитания и перенесла его на Христа. Каждая победа церкви в миру оплачивалась ее капитуляцией в духе. Каждый прирост римского богатства и власти означал усиление зависимости клира от силы традиционных народных суеверий. В итоге, в упадочной церкви на деле господствуют те, кто угнетен ею. Деспотическим сувереном церковной жизни является та самая суеверная, идолопоклонническая масса мирян, которой Рим помыкает и на которой он наживается. Она, эта масса, представляет собой исторически активную сторону в порочной сделке пастырей и паствы, скупо обрисованной Гуттеном.

Неудивительно, что резкие моральные обличения Рима стоят в сочинениях Эразма в одном ряду с еще более уничижительными характеристиками "христианской толпы", худшие примеры которой он находит на немецких землях. "Что до массы христиан, — говорит Эразм в своей главной богословской работе «Кинжал христианского воина», — то, судя по их понятиям о добрых нравах, никогда не бывало ничего пакостнее, даже среди язычников..."[9]. Та же мысль проводится и в знаменитой «Похвале Глупости»: "Люди простого звания сообщают глупости столь разнообразные формы, они ежедневно изобретают по этой части такие новшества, что для их осмеяния не хватило бы и тысячи Демокритов"[10]. Отсюда делается понятным, почему конечную цель церковной реформы Эразм видит не в изгнании "дурных пастырей" (хотя они и заслуживают самой худшей судьбы), а в "христианском перевоспитании" самой паствы.

Отсечение прогнившей церковной верхушки ни к чему не приведет: суеверная масса быстро отрастит себе новую, которая будет столь же корыстолюбивой, порочной и деспотической. Покуда сохраняется грубое идолопоклонство мирянина, эти качества церковных верхов будут воспроизводиться при любых изменениях их "личного состава", при любых обновлениях самих символов веры и богословского обеспечения последних. Делу может помочь лишь свободная проповедь, возникающая спонтанно (будь то в верхах или в низах церковной иерархии). Ее придется вести, полагаясь

лишь на "кроткое убеждение", раз и навсегда отказавшись от тех властных, принудительных мер, посредством которых до сих пор существовавшая церковь ставила себя в глубинную зависимость от столь решительно искоренявшихся ею дохристианских верований.

Мартин Лютер: mea culpa (моя вина). Мы видим, таким образом, что проблема меркантильного разложения церкви вызвала к жизни два оппозиционно-критических проекта действия, в равной степени обоснованных и в равной степени ненадежных.

Только вглядываясь в эту жестокую антитетику, можно понять своеобразие позиции, занятой Лютером.

Реформатор исходит из того, что взаимность вины мирянина и клира должна быть уже с самого начала положена в основу всего обсуждения проблемы церковного кризиса. Инициатива подлинного церковного обновления может исходить лишь от тех, кто отбросит версию чужих козней и возьмет на себя вину за сам "обмен подлостями", за податливость обману. Или, в другом выражении: из тупика могут вывести только люди, способные встать выше сословной корысти и обиды и занять позицию персонального раскаяния, определяемого формулой mea culpa (моя вина).

Лютер глубоко убежден, что эта высшая позиция посильна лишь мирянам, которых ложная, идолопоклонническая практика католических искуплений оставляет при их больной, смущенной совести. В накапливающемся сознании неискупленной вины Лютер находит более глубокую и мощную форму народного недовольства Римом, чем в самых шумных и отчаянных нападках на злокозненные и корыстные действия курии. Он полагает, что массовой почвой радикальной церковной реформы станет потребность индивидуального раскаяния, которую заострила до предела очевидная ложь торгашески-индульгентной церкви.

"Мы всегда должны помнить, — пишет Лютер, — что не с людьми мы боремся, а с князем ада... Здесь надо заранее извериться в силе материальной и приступить к делу... думая не о наказании нечестивцев, а лишь о злополучиях и бедствиях всего несчастного христианства". В другом месте Лютер обращается к немецкому мирянину с такими словами: "...во-первых, познай свои грехи... ибо все, что папа и его приспешники сделали с нами... все это по нашей лишь вине"[11].

Личное и историческое раскаяние — это "основной метод Реформации", как она задумывалась Лютером. Чтобы увидеть глубинные философские основания его позиции, мы должны обратиться к центральной теологической проблеме раннего Лютера — к диалектике осознаваемого греха.

Согласно средневековo-католическому пониманию, человек есть существо ***греховное по природе.*** Согласно Лютеру, он есть существо, ***сознающее греховность своей природы.***

Лютер не был философом ex professo; его работы не принадлежат философии как особой области знания, отличной от религии,

искусства, конкретных наук и пользующейся только ей свойственным категориальным аппаратом. И все-таки никуда не годилась бы та история философии, которая, обратившись к XVI столетию, обошла бы этого мыслителя молчанием.

Определяя человека как существо, сознающее греховность своей природы, Лютер, не фиксируя этого философскими средствами, вводит в теологию оригинальный и глубоко новаторский концепт сознания. Сознание в понимании Лютера есть неудовлетворенное собой бытие, которое в самой своей природной ограниченности находит побуждение к изменению и совершенствованию. Этот модус ***провоцирующего недовольства собой*** предполагается во всех характеристиках человека, которые в работах реформатора содержатся в качестве прямого теологического текста. И хотя они сплошь и рядом не только не отличаются от мрачных констатаций средневекового богословия, но и превосходят последние по своей отчаянности, общий смысл лютеровской антропологии оказывается совершенно иным.

Лютер заявляет: "Мы грешны. Поэтому мы должны избегать добра и принять зло. И это не только на словах и с лицемерным сердцем. Надо с полной внутренней ревностью признать и желать, чтобы мы были бесповоротно осуждены и прокляты. Мы должны поступать по отношению к нам самим, как поступает тот, кто ненавидит другого. Кто ненавидит, кто хочет не только для видимости, но всерьез погубить и проклясть того, кого он ненавидит. Если мы будем губить и преследовать себя от всего сердца, если мы отдадим себя в ад для Бога и его справедливости, то мы поистине дали удовлетворение его правосудию и он освободит нас"[12].

Реформатор хотел бы, чтобы вся еще присутствующая в человеке энергия ненависти ко злу была изъята из мира и обращена вовнутрь — против того нравственного убожества, которое каждый находит в себе самом. Выдавить из себя подлеца, выдавить прежде, чем задашься целью деятельной любви, исправления и спасения мира, — такова, говоря коротко, предлагаемая Лютером исходная нравственная "программа".

Нужно было безоговорочно верить в человека, в его собственное судящее Я, чтобы предъявлять ему столь беспощадные вердикты. Эта вера образует основной смысл всей лютеровской апелляции к мирянину. Текст гласит, что человек природно ничтожен, и утверждает это категорически, без гуманных казуистических оговорок, на которые так щедр был поздний католицизм. Но одновременно в том же грешном человеке, поскольку текст адресуется именно ему, предположены такая решимость, стойкость и воля, что в их свете меркнут герои католического календаря. Последние проявили, конечно, немало мужества, сражаясь за обещанную небесную награду; но кто из них отважился бы дать зарок: если останусь грешным, пусть буду проклят без снисхождения.

Лишь принимая во внимание это парадоксальное смысловое строение Лютеровой проповеди (пафос провоцирующего пессимизма),

можно понять, почему она не только не сделала лютеран мизантропами, но и воздействовала на них как религиозный манифест человеческого достоинства.

3. МИРСКАЯ АСКЕЗА И ФОРМИРОВАНИЕ НОВОГО ЕСТЕСТВЕННОГО ПРАВА

Вся многоплановая духовная работа, которую Реформация проделает в течение полутора веков, стоит под знаком первого из лютеровских Тезисов, направленных против торговли индульгенциями. Тезис этот гласит: "Когда наш Господь и Учитель Иисус Христос говорит: покайся (Мф. IV, 17), он хочет, чтобы вся жизнь верующего была покаянием"[13].

Надо внимательно вдуматься в эпоху Лютера, чтобы понять поразительный смысл этого утверждения.

Позднесредневековый католицизм видел в прегрешении досадный промах, нарушающий течение благочестивой жизни. Для возвращения в ее упорядоченный поток верующему достаточно было совершить какое-либо из предусмотренных церковью покаянных актов, или "добрых дел" (строгий пост, паломничество, подаяние, оказание помощи нуждающимся, пожертвование в пользу церкви и т. д.). После этого прегрешение считалось искупленным, а прихожанин — пребывающим в мире с собой... до следующего проступка. Все в соответствии с горько иронической поговоркой: "Греши и кайся, кайся и греши".

Этому послабительному пониманию покаянной практики реформация противопоставляет свое — взыскательное и беспощадное, близкое духу первоначального христианства. Еще до того, как человек совершил проступок (или просто всерьез задумался над смыслом своего существования), он живет неподлинной, рутинной, полусонной жизнью. Он не ведает силы греха, повредившего его уже с колыбели. Лишь прегрешение пробуждает от спячки, заставляет всерьез задуматься о сознательном выборе между добром и злом и ощутить, сколь труден путь к совершенству. Раскаяние как осознание тяжести греха есть мучительное "второе рождение", "новое рождение" (метафора, которая фигурирует во всех раннепротестантских вероисповеданиях, а затем перейдет в философию Декарта, Локка, Лейбница и Канта[14]).

Никакое предписанное церковью "доброе дело" не может погасить презрения человека к себе самому как носителю и орудию греха. Для его одоления требуется, во-первых, полная "мыслеперемена" (таков точный смысл греческого metanoia — "раскаяние"), и, во-вторых, соответствующая перестройка практического поведения, продолжающаяся порой до самой смерти[15]. Вся вторая, сознательная и бодрственная жизнь христианина протекает в напряженном покаянно-искупительном режиме. Вся она неинструктивна, страдательно суверенна; вся вырастает и развертывается из переживания

"mea culpa". Это значит, что человек уже не может удовлетвориться исполнением рецептированных "добрых дел" (хотя, возможно, и не отказывается от них), а чувствует себя обязанным ***по-доброму делать всякое дело:*** если говорит, то не лгать и не пустословить; если мыслит, — быть последовательным; если исполняет работу, — работать добросовестно; если начальствует, — думать об управляемых; если наживает, — заботиться об общественно полезном помещении нажитого, и т. д.

Это коренное переосмысление покаяния должно было повести (и после долгого исторического продумывания действительно привело) по крайней мере к двум масштабным социокультурным последствиям.

1. Средневековый католицизм видел образец покаянной практики в жизни монахов (в монастырской аскезе). Лютер и его последователи провозглашают, что верующие миряне должны отдаваться обычным, мирским занятиям с тем же сознанием искупительной повинности, с той же энергией прямого служения Богу, с тем же самозабвением и самоотрешением, с каким лучшие из монахов совершали дело искупления своих и чужих грехов.

Всякое занятие, если его польза не вызывает сомнений, может рассматриваться как епитимья, святое дело и Божье призвание (по-латински professio — профессия[16]). Лютер провозглашает нечто совершенно непривычное для уха позднесредневекового католика, когда говорит: "Каждый обязан делать то, что полезно и нужно ближним, не обращая внимания на то, предписывает ли это Ветхий или Новый завет, иудейское ли это дело или языческое"[17]. Любые дела, "которые совершаются от всего сердца и не для собственного успеха, пользы, почета, удобства или святости, а для пользы, почитания и святости других", могут быть причислены "к святым делам, к делам любви"[18].

Своим пониманием покаяния Лютер прокладывает путь к протестантской практике мирской аскезы. Полное развитие эта практика получит лишь столетием позже — в пуританстве и пиетизме. Она найдет два впечатляющих социальных воплощения. Первое — ***религиозно мотивированный профессионализм,*** второе — ***религиозно мотивированная предпринимательская этика*** (получение прибыли признается делом, угодным Богу, если совершается без ростовщических хитростей, на условии строгого соблюдения обещаний и договоров, потребительского воздержания и непременного инвестирования нажитого богатства).

2. Реформационная версия покаяния с логической неизбежностью вела к представлению о том, что и жизнь, и занятия человека, и даже способ, каким тот распоряжается своим имуществом, суть исполнение его обязанности перед Богом. Все они интегрируются в единое дело веры, которое реализуется в обществе, но не обществом определяется и предписывается. А раз так, то общество (в лице государства) должно предоставить им правовой простор.

Как и большинство позднесредневековых мыслителей, Лютер не проявляет почтения к притязаниям индивидуальных склонностей, интересов и даже настоятельных потребностей. Запросы плоти, запросы себялюбия не обладают, по его мнению, никакой обязующей силой. Они могут рассчитывать лишь на милость властителей (на их сочувствие или благоразумие). Но совсем иное дело, если речь идет об осуществляемых в миру искупительных повинностях, о действиях, которые человек предпринимает ради искупления своей вины перед Богом. Здесь притязания протестанта неумолимы: он может и должен стоять за них насмерть и добиваться от властей не милости, не льгот, а священного и непререкаемого права.

Только приняв это во внимание, можно понять полный объем реформаторского представления о свободе совести. ***Право верить по совести — это право на весь образ жизни, который диктуется первоначальной верой и выбирается в соответствии с ней.***

Сам Лютер лишь приступил к обоснованию этого широкого принципа, найдя блестящие формулировки свободы совести и обозначив ее ближайшие экспликации.

(а) "Светское правление, — писал реформатор, — имеет законы, которые простираются не далее тела и имущества и того, что является внешним на земле. Над душой же Бог не может и не хочет позволить властвовать никому, кроме Себя Самого. Поэтому, если светская власть осмеливается диктовать законы душам, она грубо вмешивается в правление Господа, соблазняет и губит души"[19]. Выбор веры является "делом совести каждого". Власть (будь то духовная или светская) "должна позволить верить так или иначе, как кто может и хочет, и никого [не должна] принуждать к этому силой"[20]. "И если князь или светский владыка твой повелит тебе [...] верить по-указанному, или же прикажет отказаться от книг, то ты должен заявить: "Не подобает Люциферу восседать рядом с Богом (т. е. не подобает дьявольским образом присваивать себе прерогативу Бога — *Авт.*). Тебе, любезный господин, обязан я повиноваться и телом, и имуществом своим... Но если ты велишь мне верить [так, как тебе заблагорассудится], и захочешь отнять у меня книги, то не желаю я тебе повиноваться. В таком случае ты — тиран и слишком высоко заносишься, повелеваешь там, где нет у тебя ни права, ни власти... Истинно говорю тебе: если ты не воспротивишься ему, уступишь ему, позволишь отнять у себя веру или книги, то ты отрекся от Господа"[21].

Суждения молодого Лютера о свободе совести, будучи сведены воедино, звучат как энергичный правозащитный манифест. В нем могут быть выделены следующие основные смыслы.

Во-первых, ***свобода веры по совести утверждается Лютером как универсальное и равное право, не знающее сословных или корпоративно-групповых различий.*** Свобода совести должна быть предоставлена каждому христианину как личности, суверенной от Бога. Право, которого Лютер требует для веры,

коренным образом отличается от "естественного права" средневековья, предполагавшего природное неравенство людей и поэтому всегда скособоченное в сторону групповой привилегии ("каждому по его силе и чину"). Отталкиваясь от идеи божественного права верующего на его веру, Лютер пролагает дорогу "новому естественному праву", которое станет основной юридической доктриной Просвещения.

Важно, во-вторых, что, по мнению Лютера, правовой защиты заслуживает не только вера в качестве спонтанного внутреннего состояния и убеждения[22]. Этого заслуживают и ее социокультурные предпосылки, как выразились бы мы сегодня. К последним относятся доступность книг (Священного Писания и его благочестивых толкований), возможность "разъяснять Новый Завет во время богослужения" и обсуждать в христианской общине[23]. Но это означает, что ***свобода совести для Лютера сразу и непосредственно предполагает свободу слова, печати и собраний.*** Такова прямая, логически неизбежная экспликация права веры в теологии, утверждающая примат Писания над преданием, ученым авторитетом и мистическим озарением.

В-третьих, ***право у Лютера находит свою общественную гарантию в неповиновении государственной власти.*** Реформатор говорит об этом с откровенностью и смелостью, которых не хватало многим защитникам веротерпимости в XVII и даже в XVIII столетии. Стеснение и навязывание убеждений (идеократия, как сказали бы мы сегодня) — это граница, у которой кончается сила евангельского увещевания "нет власти, аще не от Бога". Стеснитель совести есть тиран, и христианин не просто в праве, он ***обязан*** ответить неповиновением на действия тирана — обязан под страхом небесной кары. Но раз так, то ***свобода совести есть право священное и неотчуждаемое, от которого не может отказаться даже тот, кто им располагает.*** Или (что в принципе то же самое): в свободе совести ***право предстает перед нами как ценность, ради сохранения которой люди готовы идти на смерть.***

Уже в 20-х гг. Лютер опасался, что в своих декларациях священного права веры он, пожалуй, "повел песню слишком высоко"[24], т. е. сформулировал нормативный кодекс, который его современникам будет очень трудно выполнить. Это было справедливое опасение, и самое печальное заключалось в том, что сам Лютер не выдерживал впоследствии взятой им "высокой тональности". В качестве организатора и руководителя новой Виттенбергской церкви он то ловко увиливал от своих ранних свободолюбивых деклараций, то грубо попирал их. Это не могло, однако, ни устрашить, ни дискредитировать угаданного им идеала. Концепция "нового естественного права" мужала и крепла, не только удерживая то, от чего сам ее провозвестник готов был отказаться, но и выявляя скрытые возможности раннереформационного учения.

(6) Лютер проводил резкую грань между притязаниями духа (совести, веры), которые ***должны получить правовое обеспечение,*** и притязаниями плоти, удовлетворение которых ***оставляется на милостивое усмотрение власти.*** Более того, реформатор полагал, что истинный христианин всегда ***сам готов оплатить*** право веры смиренным согласием на полный произвол в отношении его жизни, занятий и имущества. Эту позицию никак нельзя признать последовательной. "Все, связанное с верой, — свободное дело", — провозглашал Лютер. Но ведь с верой связана не только возможность читать Писание, толковать его в кругу единоверцев, читать проповедь в ходе богослужения и т. д. Лютеровское учение о покаянии связывало с верой всю жизненную практику мирянина. А раз так, то священность и неприкосновенность веры по совести переносилась на его занятия и быт. Если христианин занимается ремеслом просто по склонности или в силу нужды, он может смириться со стеснением ремесла. Но если последнее стало его епитимьей, его призванием и аскезой, он обязан бороться против стеснения ремесла с той же беззаветностью, с какой боролся бы против закрытия своего молельного дома или реквизиции священных книг.

Однако то же самое справедливо и для жизни в целом, коль скоро признано, что вся она должна быть покаянием. Лютер противится этому логически неизбежному выводу, но его делают лютеровские последователи. Цюрихский реформатор Ульрих Цвингли, много размышлявший над уделом наемного ландскнехта (наемничество и ранняя смерть на войне были давним бедствием Швейцарии), печалится о том, что слишком многие люди прекращают свое существование в "сомнении и грехе", не исполнив дела покаяния. От Бога, утверждает он, не только совесть, но и известное время земной жизни, в течение которого совесть должна очистить загрязнившуюся душу.

Безусловное достоинство жизни — не в ее радостях и усладах (такой взгляд на вещи не выстоял бы и дня в эпоху высшего напряжения аскетически-религиозного сознания); жизнь ценна как поприще душевного исправления, — ценна, даже если она безрадостна и невыносима: ***жизнь есть небесное поручение, которого не может попирать ни сам живущий, ни другие люди, ни полновластное в иных отношениях государство.***

Таков трагически-парадоксальный ход мысли, посредством которого жизнь и независимое распоряжение собственными силами впервые вводятся в сферу универсальных, священных и неотчуждаемых прав. Это понимание утверждается у нидерландских протестантов, подхватывается английскими индепендентами и получает отчетливое выражение в государственно-правовой концепции **Джона Локка** (1632–1704). Ни один из людей, читаем мы в его первом трактате о государственном правлении, не должен наносить ущерба жизни и здоровью другого, "ибо все люди созданы одним всемогущим и бесконечно мудрым творцом; все они слуги одного верховного

владыки, посланы в мир по его приказу и по его делу; они являются собственностью того, кто их сотворил, и существование их должно продолжаться до тех пор, пока ему, а не им это удобно"[25].

(в) Но если жизнь и свободное распоряжение своими силами получают христиански обоснованную правовую защиту, то в ней нельзя отказать и свободному распоряжению имуществом, что́ составляет самый существенный, самый проблемный аспект **права собственности.**

Религиозные лидеры плебейских революционных движений XVI в. (например, мюнстерские анабаптисты) доказывали, что право собственности несовместимо с Евангелием. При этом они чаще всего ссылались на наказ Спасителя о продаже имения и раздаче его бедным (Мф. XIX, 21). Соратник Лютера **Филипп Меланхтон** (1497–1560) находит строго реформационное возражение на эти рассуждения, удивительное по простоте, убедительности и скрытым смысловым возможностям. Суть возражения Меланхтона состоит в следующем: сам акт продажи и раздачи свидетельствует о том, что имущество уже было собственностью. Продать или уступить свое достояние может только тот, кто может также прожить и даже промотать его, ни у кого не спрашивая на то разрешения. ***Иначе добровольная жертва в пользу нуждающихся*** (а это главное, что имеет в виду наказ Спасителя) ***была бы просто немыслима.***

В самом деле, может ли раздать свое достояние христианин, который, выражаясь словами Лютера, "обязан повиноваться любезному господину и телом, и имуществом своим"? Можно ли (пусть в самых благочестивых целях) землю, взятую в аренду, или надел, предоставленный в пользование сельской общиной, или ценность, принятую на хранение? ***Нет, потому что все это еще не собственность! Покаянное, добродетельное, нравственно-религиозное обращение с имуществом предполагает полноту собственнического распоряжения, закрепляемую в праве.***

Этот аргумент, найденный Меланхтоном и, конечно же, несовместимый с лютеровским жестким разделением "прав духа" и "прав плоти", получает все большую определенность по мере развития идеи и практики протестантской мирской аскезы.

К середине XVII в. средневековое представление о благотворительности как подаянии (раздаче благ) вытесняется в протестантских странах идеей благотворительных инвестиций, т. е. вложения накопленных средств в предприятия, которые расширяют занятость и таким образом позволяют бедным и нуждающимся самим зарабатывать на жизнь. Но инвестирование — это такой акт, который в качестве своего непременного условия предполагает, во-первых, государственно-правовую защиту собственности от частных посягательств (иначе накопление невозможно), и, во-вторых, правовую защиту свободы собственнического распоряжения от вмешательства самого государства (иначе невозможно добровольное употребление имущества на пользу ближним, которого протестантское учение о вере и покаянии требовало уже с лютеровских времен).

Подведем итог всему только что сказанному.

Мы видим, что раннереформационное учение о свободе совести, соединенное с идеей мирской аскезы, логически привело к представлению об элементарной системе обязательных для государства универсальных норм, которые принадлежат к "новому естественному праву", а в наше время получили название **прав человека.** Первый точный их перечень дает Джон Локк: он будет говорить о "праве на свободу, жизнь и собственность". В несколько иной (более возвышенной, но менее точной) редакции они будут сформулированы в американской Декларации независимости (1776): "право на жизнь, свободу и стремление к счастью".

Развитие идеи прав человека от раннереформационной литературы до документов американской войны за независимость — исключительно сложный, противоречивый, временами "возвратно-поступательный" процесс. Адекватное его воспроизведение — дело не столько истории философии, сколько общей истории идей и исторического правоведения. Но что представляет собственно философский (более точно: философско-исторический) интерес, так это основная смысловая последовательность и духовная детерминация правовых воззрений. На наш взгляд, она может быть обрисована следующим образом.

Права человека (и это принципиально важно для понимания их смысла) ***имели нравственно-религиозные истоки.*** Представление о неотъемлемых правомочиях личности (субъективном праве каждого, "новом естественном праве") выковывалось в горниле Реформации и последовавшей за нею борьбы за веротерпимость. Через это горнило прошла в Западной Европе масса самых простых людей, принадлежавших к различным вероисповеданиям. Исторически первое (приоритетное и базисное) из всех прав человека — это **свобода совести** (веры, убеждения, духовно-мировоззренческого выбора) с такими непосредственными и очевидными ее экспликациями, как свобода слова, проповеди, печати, собраний. Таково первичное, исходное содержание **народного либерализма,** сформировавшегося задолго до того, как появились политические движения, именующие себя либеральными. Борьба за свободное распоряжение своими силами и способностями (комплекс "права на жизнь") и своим имуществом (комплекс "права на собственность") развертывалась в странах Запада на базе борьбы за веротерпимость. Этим объясняется генетическая системность прав человека, отчетливо зафиксированная, например, в первом локковском трактате о государственном правлении. Именно от свободы совести как божественного правомочия каждого верующего все другие субъективные права заимствуют статус **"священных", "прирожденных"** и **"неотчуждаемых".** Они подразумевают не только интерес, но и известную обязанность, конкретизирующую индивидуальное призвание от Бога, а потому возвышаются над любыми соображениями политической и социальной целесообразности.

4. КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ РЕФОРМАЦИОННОГО ПРОЦЕССА

В религиоведческой литературе Реформация чаще всего трактуется как эпоха рождения протестантских исповеданий, как их бурная и смутная предыстория. Между тем действительные культурные и социально-исторические результаты реформационного процесса куда более внушительны.

Реформация не резюмируется в протестантизме. Это несомненно даже с чисто конфессиональной точки зрения. Реформация индуцирует существенные новообразования внутри католической церкви (ярчайший тому пример — педагогика иезуитов). Но дело не только в этом. Еще существеннее, что Реформация, как в своем исходном пункте, так и в своих итогах, вообще выводит за пределы религиозно-теологических задач. В оболочке ожесточенных споров о таинствах, догматах и символах веры совершилось преобразование нравственных и социальных ориентаций, — пожалуй, самое решительное за всю многовековую историю христианско-католической Европы.

Первым из европейских мыслителей это увидел Гегель. В ряде ранних его произведений, а также в соответствующих разделах «Философии истории» содержатся достаточно определенные указания на то, что корни новой рациональности, нового самосознания, нового отношения к труду и обогащению, отличающих Западную Европу XVIII–XIX столетий, надо искать в реформационном процессе. Спекулятивная догадка Гегеля превратилась в проработанную гипотезу и получила серьезное документальное подтверждение в немецких историко-культурных исследованиях конца XIX – начала XX вв.

Э. Трельч продемонстрировал существенную роль реформаторской теологии в становлении концепта автономной моральности, неизвестного традиционным обществам Запада и Востока. Г. Йеллинек показал, что великая идея прав человека и гражданина выковывалась в горниле Реформации и последовавшей за нею борьбы за веротерпимость. М. Вебер увидел в протестантской мирской аскезе фермент разложения традиционной натурально-хозяйственной парадигмы, важнейший фактор становления новой, предпринимательской этики (в его терминологии — "духа капитализма"), а затем и самой рентабельной экономики.

В русской философии значение Реформации как жестокого, драматичного и вместе с тем духовно-продуктивного общецивилизационного преобразования раньше всех разглядел П. Я. Чаадаев. В его «Первом философическом письме» говорится: "Пускай поверхностная философия сколько угодно шумит по поводу религиозных костров, зажженных нетерпимостью, — что касается нас, мы можем только завидовать судьбе народов, которые в этом столкновении убеждений, в этих кровавых схватках в защиту истины

создали себе мир понятий, какого мы не можем себе даже и представить, а не то, что перенестись туда телом и душою, как мы на это притязаем"[26].

Отечественная литература о Реформации, появившаяся в XIX в., скудна и тенденциозна, что в немалой степени объяснялось установками официальной православной идеологии. Оригинальная позиция Чаадаева получает признание и развитие лишь в философско-исторических рассуждениях представителей русского неолиберализма (у П. И. Новгородцева, Н. Н. Алексеева, С. Л. Франка). Но особо значимым следует признать подход, отстаивавшийся С. Н. Булгаковым. В одной из известнейших его публикаций мы находим следующее программное заявление: "Каково бы ни было наше отношение к реформационной догматике и вообще к протестантизму, но нельзя отрицать, что реформация вызвала огромный религиозный подъем во всем западном мире, не исключая и той его части, которая осталась верна католицизму, но тоже была принуждена обновиться для борьбы с врагами. Новая личность европейского человека, в этом смысле, родилась в реформации (и это происхождение ее наложило на нее свой отпечаток), политическая свобода, свобода совести, права человека и гражданина были также провозглашены реформацией (в Англии); новейшими исследованиями выясняется также значение протестантизма, особенно в реформатстве, кальвинизме и пуританизме, и для хозяйственного развития, при выработке индивидуальностей, пригодных стать руководителями развивавшегося народного хозяйства. В протестантизме же преимущественно развивалась и новейшая наука, и особенно философия. И все это развитие шло со строгой исторической преемственностью и постепенностью, без трещин и обвалов"[27].

С. Н. Булгаков печется не просто об устранении пробела в отечественных исследованиях истории западноевропейской культуры. Пристальное внимание к реформационному процессу рассматривается им как существенная компонента в назревшей переориентации русской историософской мысли: "Наша интеллигенция в своем западничестве не пошла дальше внешнего усвоения новейших политических и социальных идей Запада, причем приняла их в связи с наиболее крайними и резкими формами философии просветительства". Для нее совершенно не видна "роль "мрачной" эпохи средневековья, всей реформационной эпохи с ее огромными духовными приобретениями, все развитие научной и философской мысли помимо крайнего просветительства". Проникновение в тайну Реформации — это, по мнению Булгакова, стратегическое направление борьбы "за более углубленное, исторически сознательное западничество"[28].

Эпоха Возрождения и Реформации более любых других отвечает понятию **диалектического опыта духа.** На первый взгляд, дух — начало просветленное и ни в каких метаморфозах, ни в каких вразумляющих испытаниях истории не нуждается. В действительности это не так. Дух в форме разума, сопряженного с эстетическим и

нравственным чувством, впадает в иллюзию антропоморфизма и титанизма. Дух как вера, утверждающая себя на Писании, приходит к конфликту толкований, а затем — к конфессиональной нетерпимости, которая в конце XVI – начале XVII века превращается в настоящее цивилизационное бедствие. Неудивительно, что в этот период новой универсальной установкой западноевропейской философии делается скептицизм. Образованные и мыслящие представители разных вероисповеданий сходятся на формуле ***"сомнение против самомнения"***, имея в виду как амбиции умозрительного познания, так и амбиции самой веры. Не соблазняясь утопией единомыслия, философия упорно работает над предпосылками согласия и терпимого сосуществования многообразных духовных миров. В центре ее внимания оказывается прояснение элементарных (пусть немногих, но зато уж общезначимых) очевидностей восприятия и суждения, совести и ума.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Ильин И. А.* Сочинения: В 2 т. М. 1993. Т. 1. С. 55. [2] Там же. [3] Там же. С. 55–56.

[4] В отечественной литературе последнего времени такая попытка была предпринята Т. И. Ойзерманом (см. «Философия эпохи ранних буржуазных революций». М., 1983. С. 14–19).

[5] Это сделано в сочинении «Против небесных пророков», обличавшем анабаптистов, Томаса Мюнцера и других теологических комиссаров крестьянской войны, позволявших себе самые рискованные игры с откровением Святого Духа.

[6] См., например, «Культура эпохи Возрождения и Реформации». М., 1981. С. 91.

[7] Неудивительно, что в конце XVI – начале XVII вв. протестантские университеты считались наилучшими для занятия опытными науками (об этом и об общем отношении Реформации к схоластике см.: *Соловьев Э. Ю.* Прошлое толкует нас. М., 1991. С. 84–98).

[8] Вопрос о своеобразии и цивилизационном значении реформационной парадоксии впервые в отечественном религиоведении очерчен Д. И. Фурманом (см.: Философия эпохи ранних буржуазных революций. М., 1983. С. 69–98).

[9] Цит. по кн.: *Маркиш С. П.* Знакомство с Эразмом из Роттердама. М., 1971. С. 175.

[10] *Эразм Роттердамский.* Похвала Глупости. М., 1960. С. 62.

[11] Источники по истории Реформации. Вып. 1. М., 1906. С. 4, 20.

[12] *Luther J.* Studiensausgabe. B., 1979. Bd. 1. S. 114.

[13] *Ludolphy J.* Die 95 Thesen Martin Luthers. Gmb.–Berlin, 1967. S. 20.

[14] В качестве важнейшего экзистенциально-философского символа "второе рождение" исследуется в работах М. Мамардашвили (см., например, «Как я понимаю философию». С. 100, 201, 207).

[15] В четвертом Тезисе Лютер выражает это следующим образом: "Наказание остается за мной до той поры, пока со мной остается ненависть к себе самому — а таково истинное покаяние сердца — то есть до вступления в царство небесное" (*Ludolphy J.* Op. cit. S. 20).

[16] До Реформации выражение "профессия" употреблялось только применительно к священнослужителям. В языке протестантов оно впервые приобрело тот смысл, который подразумевается в нем сегодня, т. е. — любой род занятий, выполняемых квалифицированно и ответственно.

[17] *Лютер М.* Время молчания прошло // Избр. произведения 1520–1526 гг. Харьков, 1992. С. 126. [18] Там же. С. 141. [19] Там же. С. 134. [20] Там же. С. 137. [21] Там же.

[22] "Невозможно запретить кому-либо силой или повелеть верить так, а не иначе"; "сердце невозможно приневолить, ибо оно разорвется" (Там же. С. 134). [23] Там же. С. 137–138. [24] Там же. С. 82.

[25] *Локк Дж.* Избранные философские произведения: В 2 т. М., 1960. Т. 2. С. 7–8.

[26] *Чаадаев П. Я.* Сочинения. М., 1989. С. 30–31.

[27] Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 40. [28] Там же. С. 42.

Глава 4. СКЕПТИЦИЗМ XVI–XVII вв.

В силу исторических условий, в которых развивалась гуманистическая мысль "героического" периода Возрождения (XIV–XV вв.), для философии было характерно возвеличение человека, его деятельности, познания, роли в мире, а также убеждение в том, что в ближайшее время будет достигнуто согласие между различными вероисповеданиями и положен конец конфликту между рациональным знанием и иррациональной верой. Эти иллюзии, восторженная идеализация настоящего и будущего свойственны почти всем (кроме Леонардо да Винчи) гуманистам этого периода. Крестьянская война в Германии, распространение протестантизма в Европе, Контрреформация, гугенотские войны во Франции, революция в Нидерландах, проникновение европейцев в Америку, первое кругосветное путешествие, окончательно опровергшее представления, господствовавшие полторы тысячи лет, открытие Коперника, связанные с ним успехи натурфилософии — таковы важнейшие события XVI в., глубоко потрясшие западноевропейское общество и сокрушившие иллюзии гуманистов раннего Возрождения.

С крушением этих иллюзий связано появление и распространение в XVI – начале XVII вв. скептических идей.

У крупнейшего из зачинателей тогдашнего скептицизма — **Эразма Роттердамского** (1469–1536) еще задолго до Реформации действительность вызывает не восхищение, а возмущение: моральное разложение клира, войны, приносящие неисчислимые бедствия, извращение князьями церкви основоположений христианства. Главный объект Эразмовой критики — присущий средневековому мышлению догматизм. Догматики, пишет Эразм, уверенные в неопровержимой истинности своих мыслей, "никогда ни в чем не сомневаются", но эта их уверенность основана на невежестве: они не понимают, какие трудности неизбежны в процессе познания. Во-первых, не осмыслено то, какими познаваемые объекты окажутся: часть их коренным образом отличается от их сути. Обнаружить реальность, скрывающуюся за видимостью, нелегко. Во-вторых, отношения между людьми так сложны и запутаны, что знания о них, которые нам удается добыть, верны (и то в лучшем случае) лишь до известной степени, приблизительно. "В жизни человеческой все так неясно и так сложно, что здесь ничего нельзя знать наверное, как справедливо утверждают мои академики, наименее притязательные среди философов"[1]. Поскольку представители Средней и Новой Академии были скептиками, термины "академик" и "скептик" в философской литературе вплоть до XX в. употреблялись как синонимы. Ценность позиции античного скептицизма Эразм усматривал в его "непритязательности", т. е. в его отказе от претензий на окончательность, безупречную точность и исчерпывающую полноту добываемых нами знаний.

Этот мыслитель осыпает насмешками веру во всевозможные сверхъестественные явления. Доктрина самого Эразма — "Философия Христа" — это, конечно, вера в Бога, однако важнейшее ее содержание — нравственные принципы, предписываемые разумом и природой. Актом большого мужества было выступление Эразма против преследования людей за их убеждения, в защиту свободы мысли. Его борьба за веротерпимость тесно связана с рационализмом. Цитируя слова Лютера: "Пусть Эразм слушает Христа и распрощается с разумом!", Эразм с возмущением отвергает это требование, выдвигая свой тезис: "В ум человеческий заложены семена высшего, при их помощи люди постигают высшее и стремятся к нему"[2]. Всякому добросовестно читающему Библию, заявлял Лютер, все в ней ясно и понятно. Только "нечестивые софисты" приписывают неясность каким-то местам в Писании. На самом деле, возражает Эразм, в Писании есть эпизоды, в которых не смогли разобраться многие выдающиеся люди на протяжении многих веков. Из этого видно лишь, что ни один человек не в силах найти несомненно верное решение многих вопросов, поставленных перед нами Писанием. Здесь надо следовать взглядам античных скептиков, разъяснявших, что раз мы не в силах установить, какое из противоположных утверждений истинно, мы должны воздержаться от собственного суждения.

Философия, по мнению Эразма, может признать лишь то, что согласно с разумом. Этот принцип он распространяет и на христианскую веру, в которой видит не слепое чувство, заставляющее принимать то, чего ты вовсе не понимаешь, а разумно, понятно обоснованное убеждение. Что касается культа святых, чудотворных икон, веры в то, что от грехов можно откупиться грамотой, освященной церковью, то Эразм подвергает их не скептическому сомнению, а решительному отрицанию, именуя "пустыми церемониями, в святость которых верят только "суеверы". Его скептицизм относится не к этим представлениям, а к смыслу ряда темных мест в Писании и к некоторым догматам. Кроме вопросов о существовании Бога, его всемогуществе, милосердии, его этических заповедях, о бессмертии души, по всем религиозным вопросам, считал Эразм, любому утверждению можно противопоставить другое, подкрепив его столь же убедительными доводами.

Скептицизм Эразма был развит в произведениях французского гуманиста **Себастьяна Кастеллиона** (1513–1563), посвятившего свою жизнь борьбе за свободу мысли, за право каждого отстаивать то, в истинности чего он убежден. У нас, говорит он, господствует взгляд, что сомнение в общепринятых в нашем обществе положениях — тяжкий грех, ересь, за которую следует беспощадно карать. Кастеллион же в трактате «Об искусстве сомнения и веры, неведения и знания» (опубликованном лишь после его смерти) противопоставляет этому взгляду тезис: опаснейший грех совершают люди тогда, когда верят в то, в чем следует сомневаться, ибо ложная уверенность влечет за собой тягчайшие несчастья. Вследствие такой

уверенности и в прошлом, и в наши дни христиане предавали и предают мучительной смерти лучших в своей среде, людей самой высокой нравственности и благочестия; и если бы "христиане хоть немного сомневались в том, что они думают, они не совершили бы всех этих убийств"[3]. Кастеллион напоминает, что в Пятикнижии содержится предписание изолировать человека, если существует подозрение, что он заразился проказой, на семь дней, а если тогда не выяснится, прокаженный ли он, снова изолировать его на семь дней, проделывая это снова и снова до тех пор, пока на этот вопрос не будет получен совершенно ясный ответ. "Следовательно, Бог приказывает сомневаться в проказе, пока не будет хорошо установлено, проказа ли это. А то, что он приказывает в отношении данного случая, необходимо применять ко всем случаям того же рода, т. е. ко всему, что не несомненно"[4].

В христианстве, по Кастеллиону, нет ничего противоречащего показаниям наших органов чувств, оно "не заключается также в чем-то, что превосходит человеческий разум"[5]. Этот гуманист делит все утверждения, с которыми мы встречаемся, на три категории: первые подтверждаются показаниями наших органов чувств или разумом; вторые противоречат этим показаниям или разуму; относительно третьих показания органов чувств и разум не в состоянии дать ни подтверждений, ни опровержений. Положения первой из этих категорий надо считать истинными, положения второй — безусловно ложными. Положения же третьей категории лишь более или менее вероятны; в зависимости от того, насколько заслуживают доверия сообщения, содержащие эти положения, в них можно либо верить, либо подвергать их сомнению. Лучше же всего признаться, что нам неизвестно, истинны ли они, и воздержаться от суждения.

Существенным вкладом в скептицизм XVI в. стало энергичное выступление Кастеллиона против традиционализма, унаследованного его современниками от средневековья. Только невежды, писал он, считают, что чем древнее какое-нибудь положение, тем оно истиннее. И в практической, и в познавательной деятельности ценные результаты достигаются не ретроградами, а новаторами. Последние неизбежно встречаются в штыки, "...но надо отважиться выдвигать нечто новое, если мы хотим помочь людям. В противном случае, если мы пойдем тем же путем, каким пользовались столь многие, не принесшие людям никакой пользы, мы будем не более полезны, чем они"[6].

Во Франции первой по времени книгой, отстаивавшей скептицизм, была «Academia» **Омера Талона** (1546), провозгласившего себя последователем Новой Академии и особенно энергично нападавшего на фидеизм и авторитаризм. Надо, заявлял Талон, освободить людей от их преклонения перед авторитетами, доведшего их "до недостойного рабства, дать им понять, что истинная философия свободна в своих оценках и суждениях, а не прикована к одному только автору"[7]. Такова философия Новой Академии.

"Принцип этой Новой Академии заключается в том, чтобы при рассмотрении темных вопросов обсуждать все "за" и "против", чтобы не принимать мнения философов как речения божественных оракулов, чтобы не связываться навсегда с одной школой"[8]. Ничего не следует категорически утверждать как нечто абсолютно истинное, а воздерживаться от согласия. Соблюдая это воздержание от суждения ("эпохэ́"), академики настолько же выше всех философов, насколько свободные люди выше рабов, насколько мудрецы выше безрассудных, а сильные умы выше упрямцев"[9].

Самым влиятельным выразителем "нового пирронизма" признан один из крупнейших мыслителей Возрождения — **Мишель Монтень** (1533–1592).

Отправной пункт скептических рассуждений Монтеня тот же, что и у других представителей скептической мысли его времени: мы привыкли к определенным взглядам и порядкам, которые представляются нам правильными, естественными, даже совершенными только потому, что они общеприняты в нашей стране, представляющей собой ничтожно малую часть мира. "Наш кругозор крайне мал, мы не видим дальше своего носа"[10]. Знакомство с жизнью древних греков и римлян, а также народов недавно открытых стран показывает, что на основе порядков и взглядов, совершенно отличных от наших, эти народы во многом превзошли нас в нравственном отношении, в науке и в искусстве. Опровергая мнение, согласно которому мы придерживаемся своей религии, своего общественного устройства потому, что эти воззрения и порядки самые правильные, Монтень доказывает, что на самом деле все происходит наоборот: мы считаем эти взгляды и установления правильными потому, что они общеприняты там, где мы живем, потому, что они освящены авторитетами. Во многих вещах не сомневаются потому, что общепринятых мнений никогда не проверяют, никогда не добираются до основания, где коренится их ошибка[11].

Монтень возмущается авторитаризмом, нетерпимостью современников. Это, считает он, рабство мысли, которому он противопоставляет то, что происходило в античном мире. "Свобода мнений и вольность древних мыслителей привели к тому, что как в философии, так и в науке о человеке образовалось несколько школ, и всякий судил и выбирал между ними. Но в настоящее время, когда люди идут одной дорогой... и когда изучение наук ведется по распоряжению властей, когда все школы на одно лицо и придерживаются одинакового способа воспитания и обучения, — уже не обращают внимания на вес и стоимость монеты, а всякий принимает их по установленному курсу"[12]. "Это подавление свободы наших суждений, эта установившаяся по отношению к нашим взглядам тирания широко распространилась, захватив наши философские школы и науки"[13].

Высокая оценка античности не превращается у Монтеня в ее фетишизацию, как это имело место у гуманистов раннего Возрождения. Он требует непредубежденного изучения жизни и

идей древних и современных народов. Путешествия, часто повторяет Монтень, — лучшее средство преодоления узости кругозора. Сам он с этой целью посетил Германию, Швейцарию и Италию. Автор «Опытов», неоднократно показывая, что его позиция весьма близка к философии античных скептиков, прибавляет: "...если только разум не сделает между ними различия. Поэтому необходимо все их взвешивать, и в первую очередь наиболее распространенные и властвующие над нашими умами"[14]. Скептицизм «Опытов» пронизан рационализмом. Монтень присоединяется к мнениям тех людей, "которые все взвешивают и оценивают разумом", ничего не принимая на веру и не полагаясь на авторитеты"[15].

В «Опытах» остро критикуется схоластика. Это, говорит Монтень, чисто книжная наука, сводящаяся к умению повторять почерпнутые в трудах авторитетов (особенно Аристотеля) слова и силлогизмы. "Аристотель — это бог схоластической науки; оспаривать его законы — такое же кощунство, как нарушать законы Ликурга в Спарте. Его учение является у нас незыблемым законом, а между тем оно, быть может, столь же ошибочно, как и всякое другое"[16]. В «Опытах» описан типичный схоласт — "знакомый из Пизы", заявивший Монтеню, что критерием истины служит согласие рассматриваемого положения с учением Аристотеля. Резко осуждая авторитаризм и вербализм схоластической философии, Монтень очень большое значение придает подлинной науке, занимающейся не словами и пустым умозрением, а изучением реальной действительности. "Я люблю и почитаю науку, равно как и тех, кто ею владеет. И когда ею пользуются как должно, — это самое благородное и мощное из приобретений рода человеческого"[17]. Указывая на все то, что мешает людям добывать знания, в точности соответствующие действительности, этот скептик тем не менее признает, что в знаниях, добываемых нами, когда мы непредубежденно исследуем действительность, содержится много верного. Деятельность ученых, позволяющая им добывать эти знания, представляет для человечества огромную ценность.

Автор «Опытов» выступает против веры не только в ведьм и колдунов, но и в чудеса, веры, которую поддерживала и Римская церковь и церковь реформированная. В обоих случаях этот мыслитель стоял на позиции такого рассмотрения действительности, согласно которому в мире ничего сверхъестественного нет, а некоторые явления считают чудесными только потому, что они непривычны и непонятны. Поэтому мы для дикарей такое же чудо, как они для нас. Монтень, конечно, знал, что за филиппики против веры в чудеса его могут обвинить в богохульстве. Но дело в том, что в отличие от скептиков XVI в., убежденных поборников христианства, этот мыслитель предоставляет обширную аргументацию, обосновывающую не только тезис о несостоятельности всех религий и вреде, наносимом ими обществу, но и опровергающую основные положения христианства.

Монтень в самых благочестивых выражениях говорит о своей преданности этой религии, о беспрекословном подчинении католической церкви, о порочности атеизма, о том, что христианство покоится на непоколебимом фундаменте Священного Писания, которое питается из божественного источника. Наконец, он заявляет, что назначение скептицизма — заставить человека склонить голову перед непререкаемым авторитетом религий; скептицизм очень полезен церкви, ибо он лишает человека знания человеческого и тем самым делает его более восприимчивым к знанию божественному и побуждает человека отказаться от "собственного суждения, чтобы уделить больше места вере"[18]. Заявлений, сделанных в такой же категорической форме, в «Опытах» немало. Там даже говорится: "Из всех... религиозных воззрений наиболее правдоподобным мне представляется то, которое признает Бога непостижимой силой, источником и хранителем всех вещей, считает, что Бог — весь благо, весь совершенство и что он благосклонно принимает почести и поклонение, в какой бы форме, под каким бы именем и каким бы способом люди их ни выражали"[19].

Но прорелигиозные высказывания Монтеня обычно декларативны и серьезно не обосновываются. Правда, в одном месте «Опытов» говорится о том, что христианство зиждется "на вечном фундаменте слова Божьего". Но автора, с горячим интересом обсуждающего жизнь выдающихся людей и события, описанные в античной и современной литературе, автора, живо откликавшегося на идеи и факты, почерпнутые им из многочисленных книг, этого автора вовсе не интересуют ни идеи "слова Божьего", ни лица и события, фигурирующие в Писании. Они в «Опытах» не только не обсуждаются, но даже почти не упоминаются. Мы находим там около четырехсот заимствований из Плутарха, сотни цитат из работ Эпикура, Лукреция, Сенеки, Цицерона, Платона, Демокрита и других античных, а также современных авторов. Но среди трех тысяч цитат, приводимых в «Опытах», лишь четыре — из Евангелия, четырнадцать — из посланий апостола Павла и около дюжины — из Ветхого Завета. Андре Жид отмечает, что Монтень "часто занимается религией, но никогда не занимается Христом. Ни разу он не ссылается на его слова: сомнительно, читал ли он когда-нибудь Евангелие, или, скорее несомненно, что он никогда его как следует не прочитал"[20].

В отличие от Эразма, Кастеллиона и их единомышленников, убежденных в высоком нравственном уровне христиан в первые века существования христианской религии, Монтень находит, что в этот период "рвение к ней вооружило довольно многих против языческих книг, отчего ученые люди понесли ни с чем не сравнимый ущерб; полагаю, что эти бесчинства причинили науке гораздо больше вреда, нежели все пожары, произведенные варварами"[21]. "Эти люди повинны также в том, что не колеблясь расточали лживые похвалы всем без исключения императорам, стоявшим за нас, и огульно осуждали действия и поступки тех из них, которые были

против нас, как это нетрудно увидеть на примере императора Юлиана, прозванного Отступником"[22]. Греческие скептики ставили на одну доску античный материализм и идеализм, обвиняя и тот и другой в догматизме. Монтень же, уделяя много внимания психофизической проблеме, обстоятельно опровергает утверждение о независимости сознания человека от его тела. Часто цитируя Лукреция и всецело присоединяясь к его взглядам, он заявляет, что "наиболее правдоподобным из философских взглядов"[23] стало учение, считающее, что носителем сознания служит телесный орган — мозг. Из такого решения психофизической проблемы следует невозможность бессмертия души — положение, которое, солидаризуясь с Лукрецием и полемизируя с Платоном, Монтень обстоятельно обосновывает.

В «Опытах» материалистически истолковывается не только отношение между сознанием человека и его телом, но и отношение между человеком и всей природой вообще. При этом философ старается доказать, что не только строение и функционирование тел человека и животных сходны, даже тождественны, но и в психике животных (Монтень приписывает нашим братьям-животным "разум и способность рассуждать") нет ничего принципиально отличного от психики людей. Ведь нередко оказывается, что различие между одним человеком и другим больше, чем различие между людьми и животными.

Как скептик Монтень приводит все аргументы, выдвигавшиеся до него для обоснования тезиса о непреодолимости препятствий, стоящих на пути познания (иллюзорность многих чувственных восприятий, ошибки, которых полностью не может избежать наше рассуждение, противоречия, содержащиеся в имеющемся у нас знании). Однако позиция Карнеада, считавшего доказанной принципиальную недостижимость достоверного знания, не только не совпадает, но скорее противоположна позиции Монтеня. Агностицизм Карнеада, по словам Монтеня, — естественная реакция на "бесстыдство тех, кто воображает, будто им все известно", "В утверждении невежества одни держатся такой же крайности, какой другие — в утверждении знания"[24]. Крайность агностицизма здесь отвергается так же, как и крайность догматизма. Конечно, говорит автор "Опытов", познаваемая нами действительность необъятна. Но если у отдельной эпохи, у отдельного человека возможности познания ограниченны, то нет пределов познанию человечества: "непостижимое для одного поколения постигается другим". "Я не перестаю исследовать и испытывать то, чего не в состоянии открыть собственными силами", но "мои исследования облегчают работу тех, кто после меня продолжит эти исследования". "То же сделает и мой преемник для того, кто последует за ним. Поэтому ни трудность исследования, ни мое бессилие не должны приводить меня в отчаяние, ибо это только мое бессилие, а не бессилие человечества"[25].

Осуждая схоластическое, оторванное от действительности умозрение, Монтень утверждает, что истины подлинного знания добываются не дедуцированием из произвольно постулируемых принципов, а из фактов, устанавливаемых опытом. По сравнению с разумом опыт — это "средство более слабое и менее благородное, но истина сама по себе столь необъятна, что мы не должны пренебрегать никаким способом, могущим к ней привести"[26]. С течением времени Монтень придавал все большее значение опыту. И тот факт, что глава, завершающая его труд, имеет название «Об опыте», приобретает символическое значение.

Положение, что рационально поставленный и разумно истолкованный опыт — важнейший источник истинного знания, выдвинул другой выдающийся скептик XVI в. **Франсуа Санчез** (1552–1632) в трактате «Ничего не известно» (Quod nihil scitur), впервые увидевшем свет в 1581 г., т. е. через год после выхода в свет «Опытов» Монтеня. В этом трактате показано: все, что схоластика признает знанием, всецело покоится на дефинициях изучаемых объектов. Эти дефиниции принято считать выражением сущности природы определяемых ими объектов. На самом же деле понять смысл дефиниции можно лишь, дав точное определение каждого слова, входящего в ее состав. Но ведь такие определения тоже состоят из слов, каждому из которых необходимо дать точную дефиницию. Видя, что процесс перехода от одних дефиниций к другим может длиться бесконечно, схоласты объявляют, что есть термины, не нуждающиеся в определении, есть положения, не нуждающиеся в доказательстве. Такой ответ, пишет Санчез, "не устраняет сомнения и не удовлетворяет ум"[27]. Дефиниции, так обильно применяемые схоластами, никакого знания об изучаемом объекте не дают. В схоластике необходимое нам знание реальной действительности подменяется пустым и бесплодным оперированием словами. В бесконечных схоластических диспутах спор идет "об искусстве сводить все реальные объекты к словам. И к ним эти объекты сводят — одни непосредственно, другие — окольным путем... Постоянно продвигая все дальше изготовление одних слов из других, они сами себя облапошивают и приводят к хаосу и глупости своих несчастных слушателей"[29].

Резко выступая против схоластики, Санчез провозглашает: не изучение слов и различное оперирование ими, не поиски ответов на все познавательные вопросы в книгах, авторам которых приписывается знание истины, а изучение самой реальности — окружающей нас природы и нашей собственной природы — вот единственная задача ученых и философов. Но решение этой задачи наталкивается на многие препятствия. В трактате Санчез описывает то, что препятствует постижению истины. Прежде всего, говорит мыслитель, наш разум добывает все свои знания об окружающей нас действительности, только опираясь на сведения, доставляемые ему нашими органами чувств. А эти сведения зачастую оказываются неверными. Во-первых, нас вводят в заблуждение оптические и

акустические обманы, а также другие иллюзии, обусловленные несовершенством наших органов чувств. Сбивают с толку особенности среды и обстановки, в которых человек проводит свои наблюдения, а также состояние тела и духа человека в момент, когда он изучает наблюдаемые объекты. Во-вторых, часть реальности, доступная восприятию наших органов чувств, — это ничтожно, бесконечно малая часть всей подлежащей исследованию действительности. Нашему восприятию абсолютно недоступно скрытое в глубинах морей и в глубинах земли. Совершенно недоступно нашему восприятию и находящееся во Вселенной за пределами видимого нами неба. Мы не воспринимаем (и ни один человек никогда не воспринимал) происходившего в мире до того, как появились люди. Мы не в состоянии воспринять происходящее на свете после нас. Даже изучая самих себя, свое тело и свое сознание, мы много воспринять не можем и никогда не сможем. В-третьих, количество предметов и процессов так велико (бесконечно ли оно или конечно, мы не знаем и никогда не узнаем), что всех их охватить наше познание не сможет. В-четвертых, во Вселенной все без исключения объекты, из которых она состоит, взаимосвязаны. "Взаимосвязь всех элементов мира" такова, что "одни из них не могут существовать без других"[29], вследствие чего "совершенное познание одного объекта невозможно без совершенного знания всех остальных"[30]. Наконец, в-пятых, важным и непреодолимым препятствием на пути к истинному знанию служит то, что "ни один объект не пребывает в покое"[31]. Непрестанные изменения происходят и во всех объектах окружающей нас действительности, и в познающем субъекте, вследствие чего к моменту, когда нам кажется, что познание какого-нибудь объекта или его части нами окончено, оказывается, что сам он совсем не тот, каким был, когда мы начинали его исследовать. Все эти соображения приводят Санчеза к выводу: никакого знания нет (Quod nihil scitur). Этой формулой озаглавлен его трактат.

Можно правильно понять эту формулу, если учесть, что для Санчеза "знание есть совершенное познание объекта"[32]. Он писал: "В том, что знание должно быть совершенным, не сомневается никто"[33]. Чтобы быть совершенным, знание должно быть "несомненным, безошибочным и вечным"[34]. "... чтобы достичь совершенного знания хотя бы одного объекта, надо знать о нем все"[35]. Подлинное знание требует именно этого. Кроме того, "совершенное знание не должно добываться через посредство знания других объектов. Познающий субъект должен его постигать непосредственно"[36]. Таковы, по Санчезу, три основные черты совершенного знания: абсолютная точность, безошибочность (а следовательно — вечность), исчерпывающая полнота его содержания и непосредственность его приобретения.

Все три черты догматики современники Санчеза считали присутствующими в их знании. Философ не без оснований утверждает, что совершенным (в изложенном выше понимании его совершенства)

никакое человеческое знание быть не может. Такого знания нет и никогда не будет. Всякое наше знание не абсолютно точно, не абсолютно безошибочно; оно всегда оказывается неполным, неисчерпывающим, и всегда между нашим умом, приобретающим знание, и познаваемым объектом располагаются посредники (например, при познании видимого объекта — воздух, сквозь который мы видим, и глаз, посредством которого мы видим). И если совершенное знание недостижимо, то знание не абсолютно точное, не абсолютно полное и непосредственное, т. е. несовершенное, людям вполне доступно. Поэтому необходимы средства, с помощью которых они могут добывать во многом верное, но несовершенное знание. "Несчастные люди владеют двумя средствами познания истины", так как "открыли приемы, оказывающие им помощь в их неведении. Эти приемы — опыт и размышление (experimentum et cudiciusque). Ни один из двух этих приемов не может быть правильно применен без другого. Что касается способа приобретения и использования этих приемов, мы это лучше осветим в небольшом произведении*, которое последует за настоящим нашим трудом и работа над которым продвигается с каждым днем"[37].

К рассмотрению опыта как средства познания мыслитель неоднократно возвращается, подчеркивая, что при всей важности роли разума в познании добывать истинные (хотя и несовершенные) знания о реальной действительности мы можем, только вступая с ней в контакт, внимательно ее наблюдая, экспериментируя и делая разумные выводы из наблюдений и экспериментов. И слова эти звучат убедительно в устах человека, который был не только философом, но и ученым-медиком. (Санчез не только занимался врачебной практикой и много лет возглавлял Тулузскую больницу, но и разрабатывал медицину как науку, анатомировал трупы, что в XVI в. было новшеством, читал лекции по медицине и публиковал обширные медицинские труды.)

Поскольку знания, добытые опытом и разумом, могли быть забыты со смертью отдельного человека, а знание одного поколения может быть утрачено, когда это поколение сойдет со сцены истории, люди "изобрели письменность, благодаря которой опыт одного человека, полученный им в течение всей его жизни в различных местах, может быть усвоен другим человеком за короткое время"[38]. Прочитав в книгах "о жизни, свершениях, изобретениях, опыте всех прошлых эпох", люди присоединяют к знаниям, добытым их предшественниками, знания, добытые их собственным опытом и разумом. "Так возрастает знание, и этот образ действий людей, накапливающих знания, позволяет сравнить знания нашей эпохи с тем, что видит ребенок, сидящий на плечах гиганта". Таким образом, Санчез не только признает, что мы обладаем знаниями, но и убежден в том, что их точность и объем постоянно возрастали и будут возрастать.

---

* Неизвестно, закончил ли Санчез это произведение; до нас оно не дошло.

О не раз упоминаемом им своем сочинении "Исследование фактов" Санчез пишет: "В этой работе то, к чему я буду призывать, будет основано на опыте"[39]. На последней же странице его трактата читаем: "Я намерен основать науку, насколько возможно достоверную и легко воспринимаемую, не наполненную химерами и фикциями, чуждыми истине... подготавливаясь же к исследованию действительности, мы сделаем предметом нашего нового произведения вопросы, существует ли знание о чем-нибудь и каков метод его достижения, соответствующий слабости человеческой"[40].

Таким образом, скептицизм Санчеза не был учением агностическим. Напротив, требуя, чтобы познание опиралось только на опыт и разум, эта доктрина подготавливала путь для философии Бэкона и Декарта, для науки нового времени.

Изменения, внесенные в скептицизм Монтеня и Санчеза другом и верным учеником автора «Опытов» Пьером Шарроном (1541–1603), невелики. В своем важнейшем труде «О мудрости» (1601) этот философ излагает основные мысли автора «Опытов» (порой даже дословно), дополняя их собственными немногочисленными идеями, вполне согласными со взглядами Монтеня.

В том, что "в 20–30-х годах XVII в. во Франции скептицизм казался серьезным трудноопровержимым философским учением"[41], существенную роль сыграли произведения **Пьера Гассенди** (1592–1655). В своих трудах этот философ, продолжая и углубляя ту критику догматизма, авторитаризма, антиинтеллектуализма схоластики, которой занимались его предшественники в русле скептической мысли, ***разрабатывает доктрину, сочетающую эпикуреизм со скептицизмом.*** Гассенди был убежден в том, что Эпикур — "один больше всех приблизился к скептицизму"[42], и приводил высказывания этого мыслителя, свидетельствующие о том, что он разделял ряд воззрений пирронов. Во всех своих сочинениях Гассенди решительно их поддерживает, часто повторяя, что и его собственные сомнения и "сомнения скептиков касаются только вещей, действительно недостоверных"[43], "... почему с тех пор, как Евклид написал свои «Элементы геометрии», не нашлось никого, кто бы их отверг?.. Да безусловно потому, что в этих «Элементах» содержится непреложная истина, с которой разум, распознав ее, не может не согласиться"[44]. Ибо, "хотя наше знание какого-нибудь объекта никогда не может быть столь всесторонним, чтобы многое не осталось скрытым от нас"[45], и никогда не удается добыть о чем-нибудь знания абсолютно точные и абсолютно полные, не подлежит сомнению, что наряду с неточностями и заблуждениями в нашем знании содержится некоторое (все время возрастающее) количество совершенно истинных сведений. "Наше наследование истины не является тщетным, ибо, хотя доступ к ней и мал, он представляет такую великую ценность"[45], что не следует жалеть сил, разыскивая ее. И каждое поколение ученых своими исследованиями позволяет нам все ближе подойти к истинному знанию, и этому процессу возрастания и уточнения наших знаний не

будет конца. "Я призываю, — восклицает Гассенди, — ...будем стараться, будем работать, внесем свою лепту и мы! Ибо, хотя достичь полной истины невозможно, мы, может быть, доберемся до чего-нибудь более близкого к ней и ей подобного"[47].

Осмотрительность при рассуждении помогает избежать ошибок. Но как бы строго логично ни было рассуждение, важнейшим, решающим его мерилом служит опыт, который ставится для проверки предсказаний, вытекающих из рассуждений. Основой научного знания, решительно заявляет Гассенди, должен быть опыт: "опыт — это ведь средство для суждения, как говорят греки — критерий"[48]. Таков единственный пункт, в котором этот мыслитель расходился с античными скептиками (но не с Санчезом): в вопросе о критерии истины, говорит он, следует держаться средней линии между скептиками и догматиками. Взгляд Гассенди на опыт обусловлен тем, что он был крупным ученым. "Его влияние на науку было очень велико... он был известным астрономом — первым, кто изучил паргелий (ложное солнце) и северное сияние"[49]. Гассенди был профессором математики королевского коллежа в Париже, опубликовал вместе с Ферма работу «Об ускорении при падении тяжелых тел», многое сделал для утверждения учения Галилея о движении, провел ряд экспериментов, подтверждавших это учение, в том числе эксперимент, по сути дела предвосхищавший сформулированный позднее Ньютоном первый закон механики. Выдающимся участником научной революции XVII в., развивавшим скептические идеи, был **Блез Паскаль*** (1623–1662). Углубляя мысль Санчеза, он утверждал, что "видимый мир — лишь едва различимая черточка в необъятном лоне природы", которая неисчерпаема и "в сжатых границах атома: неисчислимые вселенные в этом атоме и у каждой — свой небесный свод, свои планеты и своя Земля... и на этой Земле свои животные, которых опять-таки можно делить, не зная отдыха и срока"[50]. Мир — это бесконечность вширь и бесконечность вглубь. К тому же он существовал вечно до нас и будет существовать вечно после нас. Знание, которое всегда будет конечным, никогда не сможет охватить две эти бесконечности и две эти вечности. Кроме того, в мире "нет ничего незыблемого", все непрестанно изменяется. Как уловить в сети познания непрестанно изменяющиеся и сменяющие друг друга объекты, из которых состоит мир?

Кроме того, "все части мира находятся в таком взаимосцеплении, в такой связи"[51], что каждая из них зависит от всех остальных, а все они — от нее. У каждого объекта — бесконечное число связей. Но разве можно закончить исследование бесконечного числа связей, дойти до конца того, что никакого конца не имеет?

---

* В этой главе идеи Паскаля анализируются в связи с проблематикой скептицизма. Более подробно о Паскале рассказано в главе 3 второго раздела данной книги.

Ни одна наука никогда не исчерпает своего предмета, ибо "протяженность области, исследуемой каждой наукой, бесконечна"[52].

Исключительно высоко оценивая могущество и значение разума, считая, что в способности мыслить — сущность человека, что "в мышлении — величие человека"[53], Паскаль, однако, отвергает три положения, играющих важную роль в философии Декарта: существование врожденных идей, абсолютную их истинность и возможность выведения из них принципов бытия, а из них — всех вообще знаний (так что опыт оказывается пригодным лишь для проверки некоторых логических выводов). Ведь, по Декарту, знания, доставляемые интуицией и дедукцией, "настолько достоверны, что хотя бы опыт показал обратное", необходимо "придавать разуму больше веры"[54]. Паскаль же считает, что опыт не только помогает проверке истин, установленных без него, но и открывает новые истины, до него неизвестные. К тому же, согласно Паскалю, абсолютной достоверностью, безошибочностью наши знания обладать не могут: во-первых, из-за бесконечного множества сложностей, взаимозависимостей и непрестанных изменений, претерпеваемых всеми объектами, из которых состоит познаваемый нами мир; во-вторых, из-за несовершенства орудий познания. При этом, разумеется, орудия познания постоянно совершенствуются, а круг доступных нашему наблюдению явлений может в этой связи расширяться безгранично. Однако всегда, на любом этапе развития познания добываемая людьми информация о мире будет неполной.

Есть области, говорит этот мыслитель, где задача познания состоит в выяснении не того, чего раньше никто не знал, а того, что написано в определенных книгах (содержащих знание того, что было известно их авторам очень давно): это история, география и в особенности — теология. Математика же и естествознание "имеют своей задачей поиски и открытие скрытых дотоле истин"[55]. Математика и все науки о природе "подчинены опыту и рассуждению"[56].

Отрицая достижимость метода, гарантирующего абсолютную истинность приносимого им знания, Паскаль считает, что в рассуждении строгое соблюдение логики (именуемое им "методом геометрии") служит методом, хотя и несовершенным, но самым близким к совершенному. "То, что превышает геометрию, заявляет он, превосходит нас"[57]. Наши знания о природе всецело покоятся на рассуждениях разума, а он при этом всегда исходит из опыта. "Количество опытов, приносящих нам понимание природы, непрестанно возрастает, и, поскольку эти опыты — единственная основа физики, пропорционально возрастанию количества опытов возрастает количество выводимых из него следствий"[58]. Все знания, которые можно приобрести в областях, подобных теологии, изложены в книгах. И к тому, что в них содержится, ничего нельзя прибавить. Знания, которые можно добыть в этих областях, столь же ограниченны, как и книги, в которых они содержатся. В дисциплинах же естественнонаучных и математических исследуются не книги, а

сами предметы природы. "В постижении предметов этого рода наш ум обладает неограниченной свободой, его неисчерпаемая плодовитость непрестанно творит, и его открытиям, которые могут производиться непрерывно, не может быть конца"[59]. Таким образом и опыт, и разум позволяют нашим знаниям об окружающем мире расширяться и уточняться безгранично. Человек хранит в памяти и те знания, которые ему самому удалось добыть, и те, которыми его снабдили прошлые поколения в оставленных ими книгах: "...не только каждый из них (людей. — *Авт.*) изо дня в день продвигается в науках вперед, но и все люди вместе взятые совершают в науках непрестанный прогресс"[60].

Истину Паскаль уподобляет крохотной точке. Даже когда, целясь, мы в нее попадаем, то одновременно с точкой (истина) как бы захватываем часть окружающей ее поверхности (заблуждение). Другими словами, вместе с неопровержимо истинным знанием в наших сведениях о мире содержатся заблуждения, от которых затем трудно, а подчас и невозможно избавиться. В нашем знании, говорит Паскаль, "все отчасти истинно, отчасти ложно. Настоящая истина не такова: она совершенно чиста и беспримесно истинна. Примесь ложного ее пятнает и уничтожает"[61]. В наших же знаниях "нет ничего беспримесно истинного, если понимать под истиной беспримесно истинное"[62]. Таков смысл нередко встречающихся у Паскаля замечаний о том, что нам истина недоступна.

Нелепа самоуверенность догматиков, воображающих, что мы обладаем или можем обладать всеведением, безошибочным знанием, и столь же нелепо утверждение, что наш удел — абсолютное неведение истины. "Уясним же, что мы такое: нечто, но не все"[63]. Это "нечто" бесконечно мало по сравнению со "всем", но оно все же не ничто, а определенная частица природы. И если, как выражается этот мыслитель, "наши знания занимают в ряду всего, что подлежит познанию, такое же место, какое наши тела занимают в протяженности природы"[64], то ясно, что эти знания — не нагромождение заблуждений, а часть, хотя и чрезвычайно малая, полного и точного знания о мире.

Анализируя спор между догматиками и пирронихами, Паскаль указывает на справедливость "рассуждений пирронихов, направленных против взглядов, усвоенных под влиянием привычки, воспитания... увлекающих за собой большинство людей; но малейшее усилие пирронихов ниспровергает мнения этих людей, догматизм которых покоится всецело только на пустых основах. Стоит лишь посмотреть в книги пирронихов, — и тогда тот, кто недостаточно убежден в их правоте, скоро станет в ней убежден и даже, быть может, слишком убежден"[65]. Догматиков, говорит Паскаль, очень много, почти все они слыхом не слыхали о пирронизме, но служат вящей его славе, ибо их заблуждения подтверждают основной тезис пирронихов. "Противники этой школы больше укрепляют ее, чем ее друзья, ибо слабость человека обнаруживается в тех, кто о ней не подозревает, гораздо явственнее, чем в тех, кто знает о ней"[66].

У скептика, выявляющего недостатки нашего познания, обнаруживается не слабость, а сила ума человеческого, его способность к самокритике.

Одним из самых выдающихся и влиятельных скептических умов XVII в. был **Пьер Бейль** (1647–1706). Обусловленное обстановкой его эпохи благочестивое осуждение доктрины пирронинков, нередко встречающееся в его произведениях, не может заслонить его привязанности к этой доктрине, которую он оценивал очень высоко: если "хорошо понять" философствование Секста Эмпирика, писал он, то станет ясно, что это — "вершина проницательности, на которую способен человеческий дух"[67]. Можно обучить самых невежественных людей, можно уговорить самых недоверчивых, "но невозможно, не скажу, убедить скептика, но правильно рассуждать, выступая против него, невозможно противопоставить ему доказательство, которое не было бы софизмом"[68]. У Бейля, как и у Кастеллиона, скептицизм широко используется для борьбы против преследования людей за инакомыслие — борьбы, которой он на протяжении всей своей жизни отдавал бóльшую часть своих сил. Как и у Паскаля, скептицизм этого мыслителя сочетается с очень высокой оценкой разума. Но, во-первых, в отличие от Паскаля, отрицавшего существование врожденных идей, Бейль их существование утверждает. Во-вторых, Паскаль уверен, что истины разума, хотя и отличны от истин веры, но вполне с ними совместимы; Бейль же занимает противоположную позицию. Идеи "естественного света", т. е. непосредственно, интуитивно данных неопровержимо истинных положений, прирождены, по Бейлю, всем людям. "Естественный свет" есть первоначальное и всеобщее правило суждения и различения истинного и ложного, хорошего и дурного"[69], правило, предшествующее всем другим, в том числе и Откровению, запечатленному в Писании: "Учение, проповедуемое нам в качестве сошедшего с небес, должно считаться вторым правилом, ссылающимся на первоначальное правило"[70], т. е. на "естественный свет", который не может быть ни чем иным, кроме "всеобщего разума, озаряющего все умы"[71].

"Естественный свет" — высший судья не только в нравственности, но и в познании. "...Верховный суд, выносящий обо всем, что нам предлагается, приговор в последней инстанции без права обжалования, — это разум, говорящий посредством аксиом естественного света или метафизики"[72]. Любое утверждение Писания, противоречащее этим аксиомам, безусловно ложно. "...Есть аксиомы, против которых бессильны самые решительные и очевидные слова Писания. Таковы положения: целое больше части; если отнять от равных равное, то остатки будут равны; невозможно, чтобы сразу были истинны оба противоречащих друг другу суждения; или чтобы сущность предмета существовала после разрушения этого предмета. Пусть покажут в Писании сотню высказываний, противоречащих этим положениям, пусть, чтобы установить учение, противоречащее этим всеобщим максимам здравого смысла,

будут совершены тысячи и тысячи чудес — больше, чем совершили Моисей и апостолы, — человек, такой, какой он есть, этому не поверит"[73].

Бейль поддерживал приводящий к воздержанию от суждения ("эпохэ́") пирронистский тезис о равносильности аргументов в пользу и против любого положения. Это воздержание он не распространял на противоположность между верой и "естественным светом". Но в сферу, на которую не распространяется скепсис этого философа, входит не только Писание. Ни в одной из своих работ Бейль не допускает и тени сомнения в абсолютной истинности самоочевидных (в его глазах) аксиом математики и логики. Столь же абсолютную истинность он приписывает интуиции нравственного сознания ("совести"). Но круг неопровержимо истинного знания, по его мнению, шире. Выходя за пределы гносеологии Декарта, он обращается к теории познания Гассенди, согласно которой неочевидное познается как ощущениями, так и разумом. Первые дают знание вещей через их отношение к познающему субъекту; второй устраняет ошибки чувственного восприятия посредством опыта, позволяющего узнать, что́ представляют собой эти вещи сами по себе. Логический вывод о существовании пор в коже позднее был подтвержден с помощью микроскопа, а вывод о том, чем является Млечный путь, — с помощью телескопа. Опытная проверка, по Бейлю, гарантирует истинность знаний.

Положения истории невозможно дедуцировать из идей, прирожденных уму. Поэтому картезианцы отрицали возможность достоверности в познании истории. Отдав немало сил историческим исследованиям, Бейль тоже пришел к выводу, что из сочинений, сообщающих об исторических событиях, легче узнать о целях, симпатиях и антипатиях их авторов, чем о том, как в действительности описанные события происходили. Тем не менее он был убежден, что, тщательно сопоставляя и взвешивая свидетельства различных, даже противоположных лагерей, исследуя сцепления фактов, можно и в области истории достичь точной и достоверной истины. Ведь мы убеждены в существовании Римского государства или, скажем, Цицерона, — это достоверное знание в собственном смысле слова. Бейль даже заявляет, что нередко исторические истины метафизически могут быть доведены до степени достоверности, едва ли не превышающей степень достоверности истин геометрических. Более достоверно, говорит этот скептик, что вне сознания людей существовал Цицерон, чем то, что вне сознания существуют объекты математики. Ведь абсолютно прямые линии, лишенные толщины, абсолютно гладкие площади и другие идеальные объекты, которыми оперирует математика, в реальной действительности не существуют. Подчеркивая, что он единомышленник греческих пирроников, Бейль пишет: "Они предполагали возможность отыскания истины и не заявляли о том, что истина недостижима. Вы найдете у Авла Геллия, что они осуждали тех, кто утверждал, что истина непостижима"[74].

Бейль был одарен способностью всюду отыскивать и остро формулировать противоречия и, подобно Сексту, усматривал важную заслугу греческих скептиков в том, что они распространяли скептическую оценку и на свою собственную доктрину. Он находит противоречия и в окружающей действительности и в философских категориях пространства, времени, движения.

Историческое значение Бейля не в меньшей, а скорее в большей степени определяется той критикой, которой он подверг системы Декарта, Спинозы, Лейбница*. В этой области он стал пионером. Бейлевская трактовка "естественного света" и врожденных идей ясно свидетельствует о влиянии, которое оказал на Бейля картезианский рационализм. Но именно исходя из требований "естественного света", этот философ доказывал, что системы Декарта и Лейбница, несмотря на отстаиваемый ими рационализм, отнюдь не освободились еще от иррациональной веры, которой эти системы, казалось бы, должны были положить конец. Он доказывал, что Декарт и Лейбниц, борясь за то, чтобы все вопросы были представлены на суд разума, были крайне непоследовательны, ибо сами оставались в плену реляционизма и догматизма. Но Бейль этим не ограничился. Он подверг острой скептической критике не только использование Декартом и Лейбницем философской аргументации для защиты религии, но и основные принципы рационалистических спекулятивных систем этих мыслителей и особенно Спинозы, принципы, выдвинутые ими в борьбе против унаследованного от средневековья фидеистического мировоззрения.

Указывая, что в картезианской доктрине нет рационального выяснения понятия движущегося тела, Бейль доказывает, что данное явление здесь лишь описывается, сущность же его не раскрывается. Утверждая, что движение — это переход тела из одного места в другое, Декарт то, что нам непонятно, объясняет тем, что еще более непонятно. "Что вы понимаете под словом "место"? Есть ли это пространство, отличное от тел? Но это противоречит картезианскому тезису, что пустоты нет. Есть ли это положение тела среди нескольких других, его окружающих? Но в таком случае вы даете движению такое определение, что оно тысячи и тысячи раз будет подходить для всех тел, находящихся в покое"[75]. Все, что картезианская концепция говорит о движении, сводится к перечислению наблюдаемых нами явлений. "Задача же заключается в объяснении самой природы находящихся вне нас вещей"[76]. А эту задачу Декарт решить не сумел.

Посредством весьма отвлеченных рассуждений Бейль обнаруживает противоречия не только в построениях Декарта, но и в философии Лейбница. Последний постулировал единство мира, согласованность, "предустановленную гармонию всех материальных

* Здесь нам приходится немного забежать вперед. Читателю мы рекомендуем снова обратиться к идеям Бейля после того, как он ознакомится с учениями великих философов XVII в.

и духовных явлений в нем". Но лейбницевские монады не могут воздействовать друг на друга, "они не имеют окон" в окружающий мир. Вскрывая это и другие противоречия философии Лейбница, Бейль доказывает: если последовательно рассуждать, исходя из лейбницевских принципов, то и во Вселенной, и в философской системе, адекватно ее изображающей, обнаружатся не согласованность, не гармония, а одни только противоречия. Обстоятельно вскрывает Бейль глубокое противоречие между утверждением Лейбница, что наш мир — это лучший из возможных миров, и царящими в этом мире несправедливостями и злом.

Особенно обстоятельно философ критикует спинозовскую систему, а в ней ее самое слабое, по мнению Бейля, положение — приписывание субстанции абсолютной неделимости, а ее бесчисленным состояниям, модусам, — различных, даже противоречащих друг другу свойств. К тому же Спиноза в одних случаях отрицает, что модусы — это части субстанции, в других — заявляет, что все тела — части природы, субстанции, которая есть единый, неделимый индивидуум. Таким образом, "Спиноза все время противоречит самому себе"[77]. Все это приводит Бейля к выводу, что учение Спинозы есть теория, противная разуму, "диаметрально противоположная самым ясным представлениям нашего разума"[78]. Скептицизм позднего Возрождения углубил критику средневекового образа мышления, предпринятую гуманистами "героического" периода Ренессанса. Вместе с тем была подчеркнута недостаточность и непоследовательность этой критики. Бейль существенно усилил развернутую великими мыслителями XVII в. критику традиционных фидеистических, антиавторитаристских и догматических идей.

Популярность бейлевских работ была велика. Только за период 1697–1741 гг. «Исторический и критический словарь» был издан одиннадцать раз на французском языке и дважды на английском. Скептицизм Бейля сыграл исключительную роль в подготовке почвы для распространения самых смелых идей французских философов XVIII в.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Эразм Роттердамский.* Похвальное слово Глупости. М.; Л., 1932. С. 119.

[2] *Эразм Роттердамский.* Философские произведения. М., 1986. С. 263.

[3] *Castellion S.* De l'art de douter et de croir, d'ignorer et de savoir. Genève, 1953. P. 78. [4] Ibid. P. 77. [5] Ibid. P. 8. [6] Ibid. P. 73.

[7] Цит. по: *Busson H.* Le rationalisme dans la littérature française de la Renaissance. P., 1957. P. 8. [8] Ibid. [9] Ibid.

[10] *Монтень М.* Опыты. М.; Л., 1954. Кн. 1. С. 203. [11] Там же. М.; Л., 1958. Кн. 2. С. 244. [12] Там же. С. 268. [13] Там же. С. 244. [14] Там же. С. 246. [15] Там же. С. 297. [16] Там же. С. 244. [17] Там же.

М.; Л., 1960. Кн. 3. С. 185. [18] Там же. Кн. 2. С. 206. [19] Там же. С. 213–214.

[20] *Gide A.* Les pages immortelles de Montaigne, choisies et expliquées par André Gide. P., 1948. P. 29.

[21] *Монтень М.* Указ. соч. Кн. 2. С. 401. [22] Там же. С. 401–402. [23] Там же. С. 253. [24] Там же. Кн. 3. С. 321. [25] Там же. С. 269. [26] Там же. С. 355.

[27] *Sanchez Fr.* Il n'est science de rien (Quod nihil scitur). Edition critique latine-française. P., 1984. [28] Ibid. P. 28. [29] Ibid. P. 58. [30] Ibid. P. 68. [31] Ibid. P. 60. [32] Ibid. P. 54. [33] Ibid. P. 161. [34] Ibid. P. 164. [35] Ibid. P. 62. [36] Ibid. P. 108. [37] Ibid. P. 152. [38] Ibid. P. 156. [39] Ibid. P. 120. [40] Ibid. P. 166.

[41] *Асмус В. Ф.* Декарт. М., 1956. С. 89.

[42] *Gassendi P.* Loguka z dodatkiem Wstèpy do Zarysu Filozofii. Warszawa, 1964. P. 62. Далее: Loguka...

[43] *Гассенди П.* Сочинения: В 2 т. М., 1968. Т. 2. С. 531.

[44] *Gassendi P.* Loguka... P. 71.

[45] *Гассенди П.* Сочинения. Т. 2. С. 86. [46] Там же. С. 336. [47] Там же. С. 60. [48] Там же. С. 198.

[49] *Бернал Д.* Наука и общество. М., 1966. С. 256.

[50] *Pascal B.* Oeuvres complètes. P., 1963. P. 526. [51] Ibid. P. 527. [52] Ibid. P. 536. [53] Ibid. P. 597.

[54] *Декарт Р.* Избранные произведения. М., 1959. С. 496.

[55] *Pascal B.* Op. cit. P. 230. [56] Ibid. P. 231. [57] Ibid. P. 349. [58] Ibid. P. 231. [59] Ibid. P. 230. [60] Ibid. P. 232. [61] Ibid. P. 617. [62] Ibid. [63] Ibid. P. 527. [64] Ibid. [65] Ibid. P. 515. [66] Ibid. P. 503.

[67] *Бейль П.* Исторический и критический словарь: В 2 т. М., 1968. Т. 1. С. 351. [68] Там же. С. 352. [69] Там же. С. 304. [70] Там же. С. 286. [71] Там же. С. 274. [72] Там же. С. 270. [73] Там же. С. 208–209. [74] Там же. С. 341. [75] Там же. С. 202. [76] Там же. С. 203. [77] Там же. С. 11. [78] Там же. С. 9.

РАЗДЕЛ II

Великие философы XVII – первой половины XVIII вв.

ВВЕДЕНИЕ

1. ФИЛОСОФИЯ XVII–XVIII вв.: СПЕЦИФИКА, СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ КОНТЕКСТ

Трудно переоценить значение философии XVII–XVIII столетий в истории общества, его культуры, в истории философии. В эти века человечество шагнуло в новую эру своей истории, отмеченную мощным цивилизационным скачком. За два столетия по существу изменились экономические, политические, общекультурные формы бытия человечества. В экономике то был период мануфактурного производства, связанный с новой системой разделения промышленного труда, с начавшимся применением машин. В политической сфере складывались новые представления о правах и свободах человека, о правовом государстве и началась борьба за претворение в жизнь идей свободы и права. В сфере культуры на первый план стало выдвигаться научное знание. В естествознании и математике были сделаны выдающиеся открытия. Философия была на переднем крае всех этих изменений. Она предвещала, стимулировала и обобщала их.

XVII в. нередко называют "веком науки". И это справедливо. Научные знания о мире ценились весьма высоко, что подтверждается содержанием и даже формой философии. Философия, участвуя в развитии научного познания и нередко опережая его, стремилась стать "великим восстановлением наук", если воспользоваться названием сочинений Ф. Бэкона, "рассуждением о методе", если применить здесь название одного из сочинений Декарта. Философы, подобно Р. Декарту, Б. Паскалю, Г. Лейбницу, порой и сами были первооткрывателями в математике и естествознании. Вместе с тем они не пытались сделать из философии, фактически переставшей быть служанкой богословия, служанку наук о природе. Напротив, философии они отводили особое, ничем другим не заполняемое место: философия должна была выполнять традиционную для нее (со времен Платона и Аристотеля) роль наиболее широкого учения, синтезирующего обобщенные знания о мире природы, о человеке как части природы и его особой "природе", сущности, об обществе, о человеческом духе и — обязательно — о Боге как первосущности,

первопричине и перводвижителе всего существующего. Иначе говоря, процессы философствования мыслились как "метафизические размышления", если опять-таки воспользоваться названием сочинения Декарта. Философов XVII в. поэтому справедливо называют "метафизиками". К этому, однако, надо добавить, что их метафизика не была простым продолжением традиционной метафизики, но стала новаторской ее переработкой. ***Новаторство — отличительная черта философии нового времени по сравнению с традиционалистской схоластикой***. Первые философы нового времени, правда, были учениками неосхоластов. Однако они со всей страстью ума и души стремились пересмотреть, проверить на истинность и прочность унаследованные знания. Критика "идолов" у Ф. Бэкона и метод сомнения Р. Декарта в этом смысле не просто интеллектуальные изобретения, а знамения эпох: пересматривалось старое знание, для нового знания отыскивались прочные рациональные основания.

Поиск рационально обосновываемых и доказуемых истин философии, сравнимых с истинами науки, — другая черта философии нового времени. Трудность, однако, состояла в том, что философские истины, как обнаружилось впоследствии, не могут иметь аксиоматического характера и не могут доказываться принятыми в математике способами. Однако Декарт или Спиноза всерьез на это надеялись, пытаясь не просто придать своим сочинениям форму научного трактата (что также контрастировало с художественно-диалогической формой философских произведений недавнего прошлого), но и стремясь вести все рассуждения с помощью "геометрического", аксиоматически-дедуктивного метода. Впоследствии это увлечение прошло, но ***стремление ориентировать философию на точные науки оставалось господствующим на протяжении всего нового времени***. Еще в XIX и особенно в XX веке стало распространяться мнение, что классическая философия нового времени преувеличивала значение научного, рационального, логического начал в человеческой жизни и соответственно в философском мышлении. И действительно, в массе своей философия XVII – первой половины XIX вв., т. е. именно нового времени (в западной терминологии ее называют "философией модерна"), была **рационалистической**. Здесь слово "**рационализм**" употребляется ***в широком смысле, объединяющем*** и "**эмпиризм**", возводящий все знания к опыту, чувственному познанию, и "**рационализм**" ***в более узком смысле***, отыскивающий основания и опыта, и внеопытного знания в рациональных началах. **Рационализм в широком смысле** — это уверенность в способности разума, особенно разума просвещенного, руководимого правильным методом, разгадать загадки природы, познать окружающий мир и самого человека, с помощью здравого смысла решать практические жизненные задачи и в конечном счете переустраивать общество на разумных началах. И непременно с помощью разума постигать Бога. Философы XVII–XVIII вв. вместе с

тем интересовались не только рациональным познанием, но и познанием с помощью чувств — к нему особенно внимательны, его достоверность доказывают сторонники эмпиризма Гассенди, Локк, французские просветители. Но и рационалисты — Декарт, Спиноза, Лейбниц — также уделяли немалое внимание чувственному опыту (к которому, однако, относились критически), воле и "страстям души", аффектам, которые, с их точки зрения, подлежат и поддаются контролю со стороны разума. Словом, ***XVII и XVIII вв. справедливо считать столетиями рационализма***. Но философам этого времени неверно было бы приписывать, что иногда делается, самоуверенный рационализм, ибо и эмпирики, и рационалисты объективно рассматривали недостатки и ограниченности человеческого разума, писали трактаты о необходимости и путях его совершенствования.

Следует также принять во внимание **образ разума**, соответствующий рационализму XVII–XVIII вв. Это вовсе не был некий абсолютный, всемогущий разум, вместилище абстрактных логических идей. К такому пониманию разума философы придут позже. Философы XVII в. тоже вспоминали о всемогущем разуме, однако его они приписывали только Богу. Что касается человеческого разума, то в их изображении это всегда ***разум сомневающийся, ищущий, способный к заблуждениям и иллюзиям***. И все же он способен к ясному, достоверному познанию. Главное, что разум вписан в реальную человеческую жизнь, является ее орудием. И орудием весьма эффективным. Надо лишь заботиться о нем, усиливать его с помощью простых и ясных правил метода, о котором с позиций эмпиризма рассуждал Ф. Бэкон, а с позиций рационализма — Декарт. Метод — оружие не одной только науки. Когда Декарт писал о правилах метода (см. о них в разделе о Декарте), он не случайно вспоминал труд обойщиков, ткачей. А можно было бы говорить и о строителях, создателях машин — словом обо всех, в чью деятельность новая эпоха вносила все большие эффективность, порядок, организацию.

XVII в. иногда называют "веком Декарта". Это оправданно не только в том смысле, что полемика вокруг его идей и произведений была в центре духовной жизни Европы второй половины столетия. Правы исследователи, указывающие на связь декартовских идей метода, рационального порядка, организации и того стиля архитектуры, быта, жизнеустроения, который именуется "барокко". Дворцы и сады, дома горожан, улицы и площади, учения о театральном искусстве и музыке — все в XVII и XVIII вв. перекликалось с философией Декарта и других рационалистов.

От своей эпохи философы XVII в. почерпнули и передали ей философски обоснованными **идеи свободы и достоинства личности**. Способом их философского обоснования стала концепция природного начала в человеке и человеческой "природы", т. е. сущности человека. Философы этих двух столетий считали человека существом, обладающим природными и духовными, достойными

удовлетворения потребностями. Разум, свободу, изначальное "природное" равенство с другими людьми, право обладать частной собственностью они также включали в человеческую природу. Свободный индивид с его огромными возможностями рационального действия и познания — подобное философское понимание как нельзя более отвечало эпохе, нуждавшейся в таком человеке и вызывавшей к жизни его инициативу, энергию. Особенно наглядно это было в передовой стране XVII–XVIII вв. Голландии, где родился и жил Спиноза и где часть своей жизни провел Декарт. Путешественников поражали порядок и рациональность в труде, чистота, благоустроенность домов и улиц, грамотность граждан, их осведомленность в науках и искусствах. (Такой страной свободных и образованных людей увидел Голландию будущий российский царь Петр I.)

О XVIII в. следует сказать особо. Во многом связанный с предшествующим столетием, этот век с точки зрения социально-политической и культурной жизни выделяется своими специфическими особенностями. Их иногда объединяют термином "век Просвещения". Что же характерно для века Просвещения — века Ньютона и А. Смита, Лавуазье и Руссо, Лессинга и Канта, Ломоносова и Радищева?

В социально-экономическом и политическом отношениях то было противоречивое столетие. Страны и государства развивались неравномерно. Вперед вышла Англия, ставшая относительно развитой промышленной страной, в XVII в. пережившей бурные революционные потрясения, а в XVIII в. сохранявшей баланс сил и некоторую социальную стабильность. Ареной наиболее радикальных социальных изменений стала Франция, где в конце века, как известно, произошла Великая французская революция (1789–1793). Ее причиной была неразрешенность многих коренных социальных проблем — и прежде всего существование крепостного права. XVIII в. поставил крепостное право под вопрос, хотя непосредственная его отмена в ряде стран Европы происходила в следующем столетии. XVIII в., с одной стороны, стал веком абсолютизма, т. е. небывалого усиления королевской власти в ряде стран Европы (особенно во Франции во время правления Людовика XVI, 1774–1792). С другой стороны, это было столетие, когда особенно ясно обнаружилась непрочность монархической власти, ее зависимость от народной воли и народного недовольства. Это понимали и сами монархи, почему XVIII в. также был столетием "просвещенного абсолютизма" — с идеей просвещенного государя заигрывали и коронованные властители, и их подданные. К концу столетия налицо был кризис абсолютизма. В философии он отразился в усилении внимания к проблемам прав и свобод индивида, к проблемам законности. «О духе законов», если воспользоваться названием сочинения Монтескье, размышляли многие. Популярными стали темы народного суверенитета, общественного договора. «Рассуждения о причинах неравенства между людьми» — это заголовок одного из

главных сочинений Руссо и вместе с тем профилирующая тема философских и политических дискуссий.

Существует несомненное (исследователями четко обнаруженное) родство между принятой 26 августа 1789 г., на взлете французской революции, «Декларацией прав человека и гражданина» и центральными идеями предреволюционной философии французского Просвещения. Первая статья Декларации — «Люди рождаются и остаются свободными и равными в правах», — как и провозглашенные в других статьях права́ и свободы личности, слова, совести, безопасности, сопротивления угнетению (все это "естественные, священные и неотчужденные права человека", как сказано в Декларации) выглядят своего рода цитатами из философских сочинений. Главные ценности освободительной борьбы — Свобода, Равенство, Братство — получили обоснование в философских, правовых сочинениях, в произведениях литературы и искусства. Примечательно, что многие философы Просвещения — это и выдающиеся писатели, драматурги, создатели философски насыщенных литературных произведений.

К ценностям Свободы, Равенства и Братства следовало бы добавить и Разум, культ которого начинается именно в XVIII в. В этом отношении философия Просвещения — и наследница рационализма XVII в., и предшественница рационализма XIX в. Ориентация на науку и преклонение перед ее выдающимися достижениями получили действенное воплощение в начавшемся после 1750 г. и завершившемся в 1765 г. издании «Энциклопедии, или Толкового словаря наук, искусств и ремесел» Д'Аламбера и Дидро. Это было грандиозное обобщение накопленного к XVIII в. хозяйственно-экономического, политического, но прежде всего культурного, интеллектуального опыта человечества — разумеется, "просмотренного" сквозь призму просветительских воззрений. Можно сказать, что в «Энциклопедии» предметно воплотился человеческий разум. Очень важно иметь в виду цель, во имя которой создавалась «Энциклопедия». Ее авторы полагали, что залог глубоких социальных перемен — просвещение народа, соединенное с волей просвещенных же просветителей. «Энциклопедия» и должна была, по мысли ее создателей, способствовать тому и другому. Предполагалось, конечно, что правители и народ смогут прийти к согласию, мирно разрешить накопившиеся социальные проблемы. Но история распорядилась иначе. Разразилась Французская революция, сумевшая, с одной стороны, продвинуть вперед дело народной свободы и последовавших в наполеоновское время коренных преобразований хозяйственной, политической, государственно-правовой жизни, радикальную "культурную революцию". С другой стороны, революция стала кровавым событием, сопряженным с насилием, репрессиями, преследованием людей за их происхождение и убеждения. Революционный террор, таким образом, резко контрастировал с заявленными революцией ценностями Свободы, Равенства, Братства, Разума. Несвобода, неравенство, ненависть и недоверие друг к другу, неразумие

оказались спутниками революции. Это заставило мыслящих людей в разных странах земли, вначале воспринимавших лозунги и события революции с сочувствием и даже воодушевлением, глубоко переосмыслить ее совокупный опыт, а вместе с тем — достижения и заблуждения философии Просвещения. Среди них были те, кому суждено было стать философской славой Германии — Кант, Фихте, Шеллинг, Гегель.

В философии Германии XVIII в. это и век Канта. И все же есть немало оснований рассматривать его **критическую философию** — критическую и по отношению к Просвещению — особо, не забывая, как много значили для Канта просветители, особенно Руссо. Но это другая страница истории, а мы начинаем анализ философии нового времени с переходных форм — неосхоластики и немецкой мистики, чтобы затем вплотную заняться великими философскими учениями Европы XVII в.

2. В ПРЕДДВЕРИИ ФИЛОСОФИИ НОВОГО ВРЕМЕНИ

НЕОСХОЛАСТИКА. ФР. СУАРЕС

В ряде историко-философских учебников и произведений запечатлелась тенденция резко противопоставлять философию нового времени всей предшествующей философии, в особенности схоластике. Между тем в реальной истории люди, осуществлявшие коренные изменения мыслительных традиций, не всегда догадывались, что они вступают в новую эпоху. Да и их связь с традициями, при всем новаторском к ним отношении, все-таки оставалась довольно прочной. Это можно видеть на примере так называемой новой схоластики, религиозно-философских учений XV и особенно XVI–XVII вв. Они не только завершали старую эпоху, но и "вступали" в новое время, и предчувствие необходимости перемен в философии тоже было им свойственно.

Большое влияние обрела в то время испанская школа иезуитов. В нее входили: Петрус Фонеска (Fonesca, 1545–1599) и Франц, или Франческо, Суарес (Suarez, 1548–1617). Другим известным автором из лагеря иезуитов был Луи де Молина (1536–1600).

Фр. Суарес сначала изучал право в Саламанке. Затем он был принят в орден иезуитов. Под руководством иезуитов он занимался теологией и философией. Его преподавательская деятельность проходила в испанских и итальянских городах, особенно длительно — в Университете Коимбры, который был центром испанской неосхоластики. Строгий образ жизни, редкая ученость, дар педагога и ученого сделали Суареса европейски знаменитым. Фундаментальные работы Фр. Суареса по метафизике («Disputationes metaphysicae», 1597) и по философии государства и права («De legibus», 1612) стали классикой поздней схоластики[1]. В рамках метафизики ***Суарес подробно анализирует понятие бытия,***

разделяя бытие на бесконечное, или божественное, и конечное бытие. В свою очередь, бесконечное бытие подразделяется на наличное бытие, сущность и свойства. Категориальные подразделения, относящиеся к конечному бытию, — это сущность и наличное бытие, субстанция и акциденции. Весьма детально анализируется и категория причинности. Причины подразделяются на всеобщие, особенные и индивидуальные, на материальные и формальные. Речь идет также о **первопричине** и конечной, **последней причине.**

Особенность метафизики Суареса в истории философии обычно усматривается в следующих моментах: 1) Суарес впервые дает завершенное систематическое и совокупное изображение метафизики. У самого Аристотеля целое распадалось на отдельные разделы. Схоластика вплоть до времени Суареса тесно примыкала к Аристотелю, причем выбиралась форма либо комментария (commentum), либо изложения в виде вопросов и тезисов. Теперь же Суарес освободился от строгой привязанности к текстам Аристотеля и утвердил в правах новую литературную форму систематического Cursus philosophicus (философского курса, философского рассуждения). 2) Суарес вместе с тем передал классическое понятие метафизики, как ее создали Платон и Аристотель, новому времени. В этой метафизике учение о Боге не оторвано от учения о бытии, а образует продолжение последнего. Усматривая, подобно Платону и Аристотелю, основной вопрос в онтологическом анализе бытия, Суарес приходит к новой теологии. 3) Суарес — представитель здорового, обоснованного эклектизма, который черпает истину отовсюду и постоянно готов чему-то учиться. Человек редкой учености, он знал античных авторов — Платона, Аристотеля и их комментаторов, Плотина, Плутарха, Прокла, Боэция, знал, разумеется, схоластику, томистов, францисканцев и скоттистов, арабов, номиналистов, латинских аввероистов и философов Ренессанса Фичино, Мирандолу и других. Его сообщения о них всегда относятся к сути дела и являются объективными. Не менее метафизики значима философия права и государства Суареса, изложенная в его работе «De legibus»; здесь очевиден прогрессивный характер его мышления[2]. По значению его идеи в данной области сопоставимы с идеями Гуго Гроция.

Центральные понятия философско-правовой концепции Суареса — закон, естественное право, право и суверенитет народа, право на сопротивление и др. Суарес пытается выявить специфику правового, социального закона, отличив его от закона природы, с одной стороны, и "вечного закона" царства божия, с другой стороны. Вывести законы права из природы человека, согласно Суаресу, невозможно, ибо природа эта греховна и не выдерживает испытания со стороны справедливости. Но в естественном праве есть и другое, не обусловленное человеческой природой, содержание. Поскольку естественное право заключает в себе взаимосвязанные вечные нормы, речь может идти только о причастности законов естественного права к вечному закону, т. е. об идеальном характере его норм.

Суарес ставит коренной социальный вопрос: допустимо ли, чтобы один человек господствовал над другим? И, ссылаясь на Августина («De civ. Dei», XIX, 15), отвечает: "По природе своей все люди рождаются свободными, так что каждый из них не имеет над другим политической власти или господства" («De legibus», кн. III, 2, 3). Господство появляется не в естественном, а в общественном состоянии, причем оно, вопреки распространенным теологическим утверждениям, не связано с проблемой греха. Государство — образование более позднее, чем сообщество людей, вторит Суарес Аристотелю. Индивиды по свободному решению объединяются в общество для облегчения своей жизни. Но это не значит, что первоначальный "общественный договор" зависит от их воли и решения. Закон, которому люди в данном случае подчиняются, древнее, чем сами люди. Народ — только носитель, но не создатель государственного порядка и управления. Поэтому свобода и суверенитет народа, согласно Суаресу, никогда не бывают абсолютными, а только относительными. Последним источником государственного порядка, управления, закона является, разумеется, Бог, который по отношению к человеческому праву есть первичная форма, тогда как народ и его деятельность лишь "наполняют" форму определенной материей (Там же, 3, 2). Народ выбирает вид государственного правления (монархию или демократию). Когда какая-то форма правления уже избрана, вступают в действие соответствующие законы права. Но если закон нарушен узурпаторами, народ обладает правом на сопротивление тиранам (Там же, 10, 7). Тогда в себе самом справедливый закон теряет свою обязательность. "Через правовую мысль Суареса говорит свободный дух нового времени"[3]. Но Суаресу еще чужд индивидуализм более поздних учений. "Он выступает за целостность государства, имея обыкновение рассуждать о мистическом или моральном единстве народного тела; он отдает первенство вечной логике самого дела и ставит человека, право и государство в совокупную связь метафизического порядка. Несмотря на это он принимает в расчет и свободу человека"[4].

Метафизика, учение о бытии и учение о праве, государстве, как мы увидим, — две главнейшие темы философии XVII в. И в этом смысле между неосхоластикой и первыми философскими учениями нового времени существует прочная связь. Нельзя забывать и о том, что испанские авторы были выдающимися педагогами, по учебникам которых в конце XVI – начале XVII вв. обучалось несколько поколений будущих философов, ученых, политиков. Фонеска создал Комментарий к Аристотелю — работу, которая с 1599 по 1629 г. многократно переиздавалась. Суарес написал серию систематических учебников по философии, главным образом по проблемам метафизики. Другие учебники католических авторов, особенно иезуитов, писались по образцу классических учебных пособий, вышедших из-под пера Суареса.

В протестантском мире на рубеже XVI–XVII вв. также началось обновление учебной литературы. При этом протестантами

постоянно велась полемика против педагогов неосхоластики, прежде всего против Суареса.

Вспомнить об огромном влиянии неосхоластики необходимо и потому, что его непосредственно испытали на себе классики философии нового времени. Так, Декарт учился в иезуитской коллегии Ла Флеш. Протестантский теолог из Лейдена Хееребoрд (Heerebord), учебником которого пользовался Спиноза, называл Суареса "папой и князем всех метафизиков". И еще во времена Лейбница учебники испанского иезуита пользовались особым спросом[5].

НЕМЕЦКАЯ ТЕОСОФИЯ И МИСТИКА

Одним из заметных течений в Европе эпохи Реформации была немецкая мистика. Ее выразителями стали Себастиан Франк, Валентин Вейгель; наиболее известный представитель этого направления мысли — Якоб Бёме.

Себастиан Франк (1499–1542)[6] был сначала католическим, потом евангелическим пастором; с 1528 г. он стал вести жизнь свободного писателя, что означало нужду, преследования, скитания. Он вел борьбу против ортодоксальной теологии, причем подвергал критике и традиционные католические, и новые протестантские учения. "Его сильными сторонами были чувство истории, пробужденное и расширенное борьбой всей его жизни за свободную церковь и за свободу немецкой нации... Отсюда проистекает его универсально-исторический способ рассмотрения, который он применял в своих исторических книгах (они посвящены истории Библии и немецким хроникам) и который облегчил ему понимание и оценку нехристианских религий и ступеней, ведущих к христианской религии"[7].

Влияние мистики сказалось в том, что С. Франк считал Бога непознаваемым и неопределимым. Бог — везде и нигде, он в вещах и вне их, он не может иметь ни имени, ни образа. Бога неверно изображать движущимся, изменчивым, имеющим какие-либо человеческие черты: ни воля, ни аффекты, ни желания, схожие с человеческими, ему не свойственны. Пока это чисто негативные характеристики Бога. Выдвигая их, Франк хотел поколебать привычки антропоморфных трактовок божества. Позитивные же определения: Бог есть сила, любовь, которые проявляются лишь через его творения и их подчиненность мощи Бога. "От всех творений человек отличается тем, что ему дарована воля, чтобы свободно выбирать и волить. Если бы не было свободной воли и если бы все должно было происходить так, как хотел бы и как действовал бы Бог, то не было бы греха; наказания тоже были бы не обязательны... В человеке сам Бог является волящим, и потому человек свободен в своих решениях... Говоря точнее, в человеке, который состоит из начал жизни, души и духа, именно дух есть то, что диктует и принимает решения"[8].

Бог, согласно Франку, открывается только тем, кто способен подходить к нему без догматических мерок и предрассудков, кто

понимает Библию не буквально, а видит в ней вечную и неподдающуюся окончательной разгадке аллегорию.

Валентин Вейгель (1533–1588) был одним из тех, кто способствовал повороту культуры своей эпохи к немецким средневековым мистикам Мейстеру Экхарту и Таулеру.

Якоб Бёме (1575–1624), сын крестьянина, сапожник по профессии, (после странствий) в 1599 г. обосновался в местечке Герлиц, почему его называли "герлицким сапожником". Бёме увлекся философией. Результатом его своеобычного философствования стала книга «Утренняя заря занимается» («Morgenrote im Anfang»), которая позднее, благодаря другу Бёме Бальтазару Вальтеру получила название «Аврора». Когда в 1612 г. Бёме начал работу над своим произведением, герлицкие власти призвали его к ответу за то, что он, дескать, отвлекается от дела и занимается неподобающей сапожнику писаниной. Бёме хранил молчание пять лет. А потом каждый год писал по два-три произведения. Главные из них: «Три принципа божественной сущности» (1619); «О тройственной жизни человека» (1619–1620); «Psychologia vera, сорок вопросов о душе, ее первоначальном состоянии, сущности, природе и свойствах и т. д.» (1620); «Mysterium pansophicum» (1620); «Теософия, или о божественной созерцаемости» (1622); «177 вопросов о божественном откровении» (1623) и др. После «Авроры» Бёме написал двадцать книг. Местные власти продолжали преследовать философствующего сапожника. Но потом его произведения, изданные под давлением друзей и почитателей, привлекли внимание двора Дрезденского курфюрста. Бёме был приглашен ко двору. Скорее всего Бёме произвел на курфюрста и придворных немалое впечатление, потому что его "отпустили домой с миром". Вскоре Бёме тяжело заболел и на сорок девятом году жизни в ноябре 1624 г. умер[9].

Бёме был убежден, что книжная ученость несравнима с внутренними убеждениями человека, который в своей душе "носит небо и землю", да и самого Бога. "Учиться — значит познавать себя". "Ты учишься миру, ты и есть мир". "Хотя божественное сверхприродное познание исходит от Бога, но оно осуществляется не без человека, а в человеке, с человеком, из него и благодаря ему"[10]. Такими изречениями пестрят сочинения Бёме.

В своем **учении о Боге** Бёме продолжает линию немецкой мистики. По отношению к творениям Бог есть Единое, вечное Ничто. Ибо он не может быть подобен никакой вещи. Он не занимает какого-либо места. Он вечен, т. е. временные измерения к нему неприменимы. Его вечное "обиталище" — вечная мудрость, которая есть и его откровение. Бог есть вечная воля, вечная душа воли, исход из воли и души. Это "триединый дух" и в то же время единая сущность. О Боге нельзя говорить, что он добр или зол, что он имеет в себе какие-либо различения. Бог не испытывает мучений. Он — единая сущность и в том смысле, что вне его нет ничего: ни вне, ни за, ни под, ни над ним. Он неисчислим и неизмерим. Бог — не свет и не тьма («Mysterium Magnum», I).

Якоб Бёме

И кто хотел бы рассуждать в духе Бёме, может это сделать. Принцип здесь простой: все, что можно сказать о вещах природы, по отношению к Богу должно быть отрицаемо (например, все пространственные и временные характеристики). И все, что можно сказать о человеке, составляет свод отрицательных, т. е. не применимых к Богу, характеристик. Из такого рода отрицаний — установления того, что **не** свойственно Богу, — складывается первая часть концепции Бёме. Но это только первая часть. Ибо Бёме считает очень важным объяснить, как же природа существует в столь отличном от нее Боге. Решение Бёме здесь таково: в любой силе природы объединены телесность и духовность. Вместе они олицетворяют **телесность Бога**, «Mysterium magnum», — великую мистерию, которая и является первоосновой мира.

Якоб Бёме был "визионером": он переживал состояния духовного экстаза, связанного с видениями. Это было еще в детстве, но повторялось и в зрелые годы. Бёме был уверен, что сам Бог наставляет его в мгновения духовного экстаза. О чем только ни рассуждал (на неподражаемом — вряд ли литературно-элегантном, трудном, но по-своему ярком языке) Якоб Бёме! Он писал об очеловечении Христа; о формах ("гештальтах") вечной природы; о

Боге как Отце, или Свете, как Сыне, или Сердце; о "Да" и "Нет" как началах всех вещей, божественных, дьявольских и человеческих; о видимом мире как "высказанном слове" Бога; об ангелах и Люцифере; о человеке как сущности всех сущностей; о происхождении зла из человеческой жизни и о многих других сюжетах. В сочинениях Я. Бёме господствует свободное, открытое, не скованное какими-либо определенными предпосылками рассуждение, переплетенное с мистикой, визионерством, мотивами теологии и философии откровения. Необычность и внутренняя сила сочинений Бёме уже в его время нашла последователей, которые называли себя "бемистами" (А. фон Фанкенберг, врачи Б. Вальтер, К. Вайзнер и Фр. Краузе в Германии; были у Бёме последователи во Франции, в Англии). В конце XVIII в. Бёме вновь "открыли" романтики Тик, Новалис, Фр. Баадер. Философия Бёме (как и вообще немецкая мистика) была довольно популярна в России.

Однако рационалистическая философия XVII в. формировалась как преодоление схоластики и мистики. Они в основном противоречили духу и букве наступивших "рационалистических" XVII и XVIII столетий (хотя философия и в эти века не была однородной). К учениям, определившим облик философии XVII в., мы и перейдем в последующих главах.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Сочинения Суареса см.: *Suarez F.* Opera omnia. 28 vol. P., 1856–1877.

[2] *Hirschberger J.* Geschichte der Philosophie. Neuzeit und Gegenwart. Freiburg; Basel; Wien, 1984. S. 74–76. [3] Ibid. S. 79. [4] Ibid. S. 79–80. [5] Ibid. S. 83.

[6] Сочинения С. Франка см.: *Frank S.* Chronica, Zeitbuch und Geschichtsbibel. Strassburg, 1531; Cosmographia. Weltbuch. Ulm, 1534; Germaniae Chronicon. Freiburg, 1538.

[7] *Ueberweg F.* Grundriss der Geschichte der Philosophie: Dritter Teil. Basel, 1953. [8] Ibid. S. 140.

[9] О жизни и сочинениях Я. Бёме см.: *Ueberweg F.* Op. cit. S. 144 ff. [10] Ibid. S. 146.

Глава 1. ФРЕНСИС БЭКОН (1561–1626)

1. ЖИЗНЕННЫЙ ПУТЬ И СОЧИНЕНИЯ Ф. БЭКОНА

Френсис Бэкон, сын Николаса Бэкона, одного из высших сановников при дворе королевы Елизаветы, родился 22 января 1561 г. в Лондоне[1]. В 1573 г. он поступил в Тринити — колледж Кембриджского университета. Через три года Ф. Бэкон в составе английской миссии отправился в Париж, откуда в 1579 г. из-за смерти отца вынужден был возвратиться в Англию. Первым поприщем самостоятельной деятельности Бэкона была юриспруденция. Он даже стал старейшиной юридической корпорации. Молодой юрист, однако, расценивал свои успехи в юридической области как трамплин к политической карьере. В 1584 г. Бэкон впервые был избран в палату общин. Начав с хлестких оппозиционных выступлений, он затем стал рьяным сторонником короны. Возвышение Бэкона как придворного политика наступило после смерти Елизаветы, при дворе Якова I Стюарта. Король осыпал Бэкона чинами, наградами, пожалованиями. С 1606 г. Бэкон занимал ряд достаточно высоких должностей (штатный королевский адвокат, высший королевский юрисконсульт).

Годы хлопотливой придворной службы, однако, позволили Бэкону, рано почувствовавшему вкус к философии, в частности философии науки, морали, права, написать и выпустить в свет сочинения, впоследствии прославившие его как выдающегося мыслителя, родоначальника философии нового времени. Еще в 1597 г. вышла из печати его первая работа — «Опыты и наставления», содержащая очерки, которые он затем дважды будет дорабатывать и переиздавать. К 1605 г. относится трактат «О значении и успехе знания, божественного и человеческого».

Между тем в Англии наступает пора абсолютистского правления Якова I: в 1614 г. он распустил парламент и до 1621 г. правил единолично. Нуждаясь в преданных советниках, король особо приблизил к себе Бэкона, к тому времени искусного царедворца. В 1616 г. Бэкон стал членом Тайного совета, в 1617 г. — лордом-хранителем большой печати. В 1618 г. Бэкон — уже лорд, верховный канцлер и пэр Англии, барон Веруламский, с 1621 г. — виконт Сент-Албанский. Во время "беспарламентского" правления в Англии полновластно царил любимец короля лорд Бэкингем, противостоять стилю правления которого (расточительство, мздоимство, политические гонения) Бэкон не мог, а возможно, и не хотел.

Когда в 1621 г. королю все-таки пришлось созвать парламент, то обида парламентариев, наконец, нашла свое выражение. Началось расследование коррупции должностных лиц. Бэкон, представ перед судом, признал свою вину. Пэры осудили Бэкона весьма сурово — вплоть до заключения в Тауэр, — однако король отменил решение суда. Не было бы счастья, да несчастье помогло.

Отставленный от политики, Бэкон отдался тому любимому делу, в котором все решали не интриги и сребролюбие, а чистый познавательный интерес и глубокий ум — научно-философскому исследованию. 1620 г. ознаменован выходом в свет «Нового органона», задуманного как вторая часть труда «Великое восстановление наук». В 1623 г. выходит в свет обширное произведение «О достоинстве и приумножении наук» — первая часть «Великого восстановления наук». Бэкон пробует перо и в жанре модной в XVII в. философской утопии — он пишет «Новую Атлантиду». Среди других сочинений выдающегося английского мыслителя следует упомянуть также «Мысли и наблюдения», «О мудрости древних», «О небе», «О причинах и началах», «История ветров», «История жизни и смерти», «История Генриха VII» и др.

Умер Френсис Бэкон 9 апреля 1626 г.

2. ГЛАВНЫЕ ИДЕИ ФИЛОСОФИИ Ф. БЭКОНА

БЭКОНОВСКИЙ ЗАМЫСЕЛ "ВЕЛИКОГО ВОССТАНОВЛЕНИЯ НАУК". ПРЕПЯТСТВИЯ НА ПУТИ К НОВОЙ НАУКЕ

Основную цель своих сочинений, как и призвание всей философии, Ф. Бэкон видел в том, чтобы "восстановить в целом или хотя бы привести к лучшему виду то общение между умом и вещами, которому едва ли уподобится что-либо на земле или по крайней мере что-либо земное"[2]. С философской точки зрения, особого сожаления и срочного исправления заслуживают ставшие смутными и бесплодными понятия, употребляемые в науках. Отсюда — необходимость "заново обратиться к вещам с лучшими средствами и произвести восстановление наук и искусств и всего человеческого знания вообще, утвержденное на должном основании"[3]. Бэкон считал, что науки со времени древних греков мало продвинулись по пути непредвзятого опытного исследования природы. Иное положение наблюдается в "механических искусствах: "они, как бы восприняв какое-то живительное дуновение, с каждым днем возрастают и совершенствуются..."[4]. Но и люди, "пустившиеся в плавание по волнам опыта"[5], мало задумываются об исходных понятиях и принципах. Итак, Бэкон призывает своих современников и потомков обратить особое внимание на развитие наук и сделать это ради пользы жизни и практики, именно для "пользы и достоинства человеческого"[6].

Бэкон выступает против ходячих предрассудков относительно науки, чтобы сообщить научному исследованию высокий статус. Именно с Бэкона и начинается резкая смена ориентаций в европейской культуре. Наука из подозрительного и праздного в глазах многих людей времяпрепровождения постепенно становится важнейшей, престижной областью человеческой культуры. ***В этом отношении многие ученые и философы нового времени идут***

по стопам Бэкона: на место схоластического многознания, оторванного от технической практики и от познания природы, они ставят науку, еще тесно связанную с философией, но в то же время опирающуюся на специальные опыты и эксперименты.

Френсис Бэкон

"Деятельность же и усилия, способствующие развитию науки,— пишет Бэкон в Посвящении королю ко Второй книге «Великого восстановления наук», — касаются трех объектов: научных учреждений, книг и самих ученых"[7]. Во всех этих областях Бэкону принадлежат огромные заслуги. Он составил подробный и хорошо продуманный план изменения системы образования (включая мероприятия по ее финансированию, утверждению уставов и положений). Одним из первых в Европе политиков и философов он писал: "...вообще же следует твердо помнить, что едва ли возможен значительный прогресс в раскрытии глубоких тайн природы, если не будут предоставлены средства на эксперименты..."[8]. Нужны пересмотр программ преподавания и университетских традиций, кооперация европейских университетов. Тот, кто сейчас знакомится с размышлениями Ф. Бэкона на все эти и подобные темы, не может не подивиться глубокой прозорливости философа, ученого, государственного мужа: его ***программа «Великого восстановления наук» не устарела и в наши дни.*** Можно представить себе, какой необычной, смелой и даже дерзкой выглядела она в XVII в. Несомненно, в немалой степени благодаря великим, опережающим свое время идеям Бэкона XVII в., особенно в Англии, стал веком науки и великих ученых. И не случайно ***к Бэкону как родоначальнику возводят свои истоки такие современные дисциплины, как науковедение, социология и экономика науки.***

Однако свой главный вклад философа в теорию и практику науки Бэкон видел в том, чтобы подвести под науку обновленное философско-методологическое обоснование. Он мыслил науки как связанные в единую систему, каждая часть которой в свою очередь должна быть тонко дифференцирована.

КЛАССИФИКАЦИЯ СИСТЕМЫ НАУК И РОЛЬ ФИЛОСОФИИ

"Наиболее правильным разделением человеческого знания является то, которое исходит из трех способностей разумной души, сосредоточивающей в себе знание. История соответствует памяти, поэзия — воображению, философия — рассудку"[9]. **Историю** — сообразованную с памятью — Ф. Бэкон делит на естественную и гражданскую (а каждую из них классифицирует еще более конкретно: так, гражданская история разделена на церковную, на историю наук и собственно гражданскую историю). **Поэзия** — коррелируемая с воображением — разделена на эпическую, драматическую, параболическую. Наиболее дробно разделена и классифицирована **философия**, которая понимается весьма широко и делится на множество видов и подвидов знания. Но еще до того Бэкон отделяет ее от «теологии боговдохновения"; подразделения последней он предоставляет теологам. Что же касается философии, то она прежде всего разделяется на два больших блока: на **учение о природе**, или естественную философию, и **первую философию** (учение об общих аксиомах наук, о трансценденции). В первый блок, или **философское учение о природе**, входят теоретические учения (физика с ее приложениями, метафизика) и практические (механика, магия с их приложениями). "Великим приложением к теоретической и практической естественной философии" становится математика (в свою очередь дифференцированная).

Бэкон широко и масштабно мыслит и философию в целом, и философию человека в частности. Так, в **философию человека** входит учение о теле (в которое включаются медицина, косметика, атлетика, "искусство наслаждения", т. е. изобразительное искусство и музыка) и учение о душе. Учение о душе имеет много подразделов. Надо иметь в виду, что речь идет здесь именно о философском учении о душе, уже отмежеванном от чисто теологических рассуждений. И поэтому неудивительно, что оно включает такие разделы, как **логика** (понимаемая также не вполне традиционно — не только как теория суждения, но и как теория открытия, запоминания, сообщения), **этика** и **"гражданская наука"** (которая делится в свою очередь на три учения — о взаимном обхождении, о деловых отношениях, о правлении или государстве). Полная классификация наук Ф. Бэкона не оставляет без внимания ни одной из существовавших тогда или даже возможных в будущем областей знания. Это был, правда, лишь проект, набросок, и самим Бэконом он не был и не мог быть реализован в сколько-нибудь полной мере. В бэконовской классификации наук, на что не преминул, например, обратить внимание Гегель, наряду с физикой или медициной фигурировали теология и магия. Но тот же Гегель с признательностью отмечал: "Этот набросок, несомненно, должен был вызвать сенсацию у современников. Очень важно иметь перед глазами упорядоченную картину целого, о которой раньше не помышляли"[10].

По стилю своего философствования ***Ф. Бэкон — великий систематизатор и классификатор***, что надо понимать не в чисто формальном смысле. Вся его работа философа и писателя строится так, что любая глава книги служит как бы частью заранее составленной и строго выполняемой классификаторской схемы.

«НОВЫЙ ОРГАНОН»

Книга Ф. Бэкона «Новый органон» начинается с «Афоризмов об истолковании природы и царстве человека». Раздел открывается замечательными словами Ф. Бэкона: "Человек, слуга и истолкователь природы, столько совершает и понимает, сколько постиг в порядке природы делом или размышлением, и свыше этого он не знает и не может"[11]. Обновление науки — это ее "обновление до последних основ" (афоризм XXXI). Прежде всего оно предполагает, согласно Бэкону, опровержение и, насколько возможно, устранение призраков и ложных понятий, "которые уже захватили человеческий разум и глубоко в нем укрепились" (афоризм XXXVIII). Бэкон придерживается того мнения, что старый, унаследованный от средневековья и идеологически освященный церковью и схоластикой способ мышления переживает глубокий кризис; это знание (и соответствующие ему способы исследования) несовершенно по всем линиям: оно "в практической части бесплодно, полно нерешенных вопросов; в своем росте медлительно и вяло; тщится показать совершенство в целом, но дурно заполнено в своих частях; по содержанию угождает толпе и сомнительно для самих авторов, а потому ищет защиты и показной силы во всевозможных ухищрениях"[12].

Труден путь человеческого познания. Здание природы, в котором приходится прокладывать путь познающему человеку, подобно лабиринту; дороги здесь разнообразны и обманчивы, сложны "петли и узлы природы". Познавать приходится при "неверном свете чувств". Да и те, кто ведет людей по этому пути, сами сбиваются с дороги и увеличивают число блужданий и блуждающих. Вот почему ***требуется внимательнейшим образом изучить принципы познания***. "Надо направить наши шаги путеводной нитью и по определенному правилу обезопасить всю дорогу, начиная уже от первых восприятий чувств"[13]. Поэтому великое дело восстановления наук Бэкон разбивает на две части: первая, "разрушительная", должна помочь человеку "осуществить совершенный отказ от обычных теорий и понятий и приложить затем заново к частностям очищенный и беспристрастный разум"[14]. Поддерживая впоследствии это великое дело Бэкона, Декарт справедливо заметит, что позитивные успехи, достигнутые им в науке, есть следствия и выводы из пяти-шести преодоленных "главных трудностей". «Беспристрастный разум» есть та исходная точка, в которой может и должно быть применено учение о методе, — положительная, собственно "созидательная" часть восстановления наук. Предложенная здесь

Бэконом структура учения о познании по сути дела заимствуется, как мы увидим, Декартом и Спинозой.

Итак, первая задача — разрушительная, задача "очищения", освобождения разума, подготовка его к последующей позитивной творческой работе. Эту задачу Бэкон стремится решить в своем знаменитом учении о "призраках", или "идолах".

УЧЕНИЕ О ПРИЗРАКАХ

"Наше учение об очищении разума для того, чтобы он был способен к истине, заключается в трех изобличениях: изобличении философий, изобличении доказательств и изобличении прирожденного человеческого разума", — пишет Бэкон. Соответственно этому Бэкон различает четыре рода "призраков" — помех, препятствующих подлинному, истинному познанию:

1) **призраки рода**, имеющие основание "в самой природе человека, в племени или в самом роде людей";

2) **призраки пещеры**, заблуждения отдельного человека или группы людей, обусловленные "малым миром", "пещерой" индивида или группы;

3) **призраки рынка**, проистекающие из взаимного общения людей, и, наконец,

4) **призраки театра**, "которые вселились в души людей из разных догматов философии, а также из превратных законов доказательств"[15].

Призраки рода, по Бэкону, неотъемлемо присущи человеческому познанию, которому свойственно "примешивать к природе вещей свою природу", из-за чего вещи предстают "в искривленном и обезображенном виде"[16]. Каковы же эти призраки? Человеческий разум склонен, по Бэкону, приписывать вещам больше порядка и единообразия, чем он способен действительно отыскать в природе. Разум человека, далее, придерживается однажды принятых положений, стремится искусственно подогнать новые факты и данные под эти свои или общераспространенные убеждения. Человек обычно поддается тем доводам и аргументам, которые сильнее поражают его воображение. Бессилие ума проявляется и в том, что люди, не задерживаясь должным образом на изучении частных причин, устремляются к всеобщим объяснениям, не выяснив одного, хватаются за познание другого. "Жаден разум человеческий. Он не может ни остановиться, ни пребывать в покое, а порывается все дальше"[17]. Ум по природе своей склонен рассекать природу на части и текучее мыслить как постоянное. Разум человека теснейшим образом связан с миром чувств. И отсюда проистекает, по Бэкону, громадная "порча" познания.

Призраки пещеры возникают потому, что "свойства души" различных людей весьма разнообразны: одни любят частные науки и занятия, другие больше способны к общим рассуждениям; "одни

умы склонны к почитанию древности, другие охвачены любовью к восприятию нового"[18]. Эти различия, проистекающие и из индивидуальных склонностей, и из воспитания и привычек, существенным образом влияют на познание, замутняя и искажая его. Так, сами по себе установки на новое или старое отклоняют человека от познания истины, ибо последнюю, как убежден Бэкон, "надо искать не в удачливости какого-либо времени, которая непостоянна, а в свете опыта природы, который вечен"[19].

Призраки рынка порождаются неправильным употреблением слов и имен: слова могут обратить свою силу против разума. Тогда, подчеркивает Бэкон, науки и философия становятся "софистическими и бездейственными"[20], "громкие и торжественные" споры вырождаются в словесные перепалки. При этом зло, проистекающее от неправильного употребления слов, бывает двух родов. Во-первых, названия даются несуществующим вещам и по поводу этих фикций, вымыслов создаются целые теории, столь же пустые и ложные. В данной связи Бэкон упоминает о словах и понятиях, порожденных суеверием или возникших в русле схоластической философии. Вымыслы на время становятся реальностью, и в этом состоит их парализующее влияние на познание. Однако отбросить этот род призраков легче: "для их искоренения достаточно постоянного опровержения и устаревания теорий"[21]. Но есть, во-вторых, призраки более сложные. Это те, которые проистекают "из плохих и невежественных абстракций"[22]. Здесь Бэкон имеет в виду неопределенность того смысла, который связывается с целым рядом слов и научных понятий, пущенных в широкий практический и научный обиход.

Отличие **призраков театра** состоит в том, что они "не врождены и не проникают в разум тайно, а открыто передаются и воспринимаются из вымышленных теорий и превратных законов доказательств"[23]. Здесь Бэкон рассматривает и классифицирует те типы философского мышления, которые считает принципиально ошибочными и вредными, препятствующими формированию непредубежденного разума. Речь идет о трех формах ошибочного мышления: софистике, эмпиризме и суеверии. Бэкон перечисляет отрицательные последствия для науки и практики, вызванные догматической, фанатичной, "докторальной" приверженностью к метафизическим рассуждениям или, наоборот, к сугубому эмпиризму. Корень неудовлетворительности созерцательно-метафизической философии — непонимание или сознательное пренебрежение тем обстоятельством, что "вся польза и пригодность практики заключается в открытии средних истин"[24]. Вред крайнего эмпиризма состоит в том, что из-за ежедневных опытов, порождающих невежественные суждения, "развращается воображение" людей. Теология и "философия" суеверий, понятно, признаются главным из всех философских зол. Вред теологии и суеверия очевиден: "человеческий разум не менее подвержен впечатлениям от вымысла, чем впечатлениям от обычных понятий"[25]. Итак, "философские призраки" рассматриваются

здесь Бэконом не столько с точки зрения их содержательной ложности, сколько в свете отрицательного влияния на формирование познавательных способностей и устремлений человека.

Перечисление призраков закончено. Бэкон выражает горячую веру и убеждение, что "они должны быть опровергнуты и отброшены твердым и торжественным решением и разум должен быть совершенно освобожден и очищен от них"[32]. ***Общий смысл учения о призраках определяется этой его социальной воспитательной функцией***. Перечисление призраков, признает Бэкон, еще не дает гарантии движения к истине. Такой гарантией может быть только тщательно разработанное учение о методе. "Но и перечисление призраков многому служит": его цель — "подготовить разум людей для восприятия того, что последует", очистить, пригладить и выровнять площадь ума, "утвердить ум в хорошем положении и благоприятном аспекте"[26]. Речь идет о создании новых общественных и одновременно индивидуальных установок, новых принципов подхода к изучению и развитию науки, об обеспечении тех социально-психологических условий, которые отнюдь не самодостаточны, но в качестве исходных и предварительных необходимы и желательны. И в этом смысле значение теории призраков Бэкона выходит далеко за пределы породивших его конкретно-исторических задач. В нем заключено и общесоциальное содержание. Бэкон правильно перечисляет здесь опасности, которые угрожают науке во времена массового поклонения авторитетам, в периоды особой догматизации знаний и принципов. Прав Бэкон и в том, что личные, индивидуальные интересы, склонности, весь строй привычек и устремлений оказывают определенное и часто отрицательное влияние на деятельность данного индивида в науке, а в некоторой степени — на развитие знания вообще.

УЧЕНИЕ О МЕТОДЕ И ЕГО ВЛИЯНИЕ НА ФИЛОСОФИЮ XVII в.

Первое требование метода: отправляясь от твердого убеждения в единстве, целостности природного универсума, в существовании единой всеобщей ("божественной") закономерности, управляющей всеми телами и всеми процессами, ***философы XVII столетия, тем не менее, видят главную свою задачу в "разложении", "раздроблении" природы, "обособлении", "отдельном" изучении конкретных тел и процессов***, а также в "раздельном" описании и анализе внешнего облика телесной, материальной природы, с одной стороны, и ее закона — с другой. "Следует, — пишет Бэкон, — совершать разложение и разделение природы, конечно, не огнем, но разумом, который есть как бы божественный огонь"[27]. Бэкон выступает против тех людей, чей разум "пленен и опутан привычкой, кажущейся целостностью вещей и обычными мнениями"[28], кто не видит настоятельной (мы скажем: исторической) необходимости, в том числе во имя созерцания целого,

единого, расчленить целостную картину природы, целостный образ вещи и т. д.

Второе требование метода, конкретизирующее специфику самого расчленения, гласит: ***расчленение не есть самоцель, но средство для выделения наиболее простого, наиболее легкого***. Бэкон характеризует данное требование в двух его смыслах. Во-первых, единая, целостная вещь должна быть разложена на "простые природы", а затем выведена из них (например, "простые природы" золота — его желтизна, ковкость). Во-вторых, предметом рассмотрения должны стать простые, "конкретные тела, как они открываются в природе в ее обычном течении". "...Эти исследования, — поясняет далее Бэкон, — относятся к естествам слитым — или собранным в одном построении, и здесь рассматриваются как бы частные и особые навыки природы, а не основные и общие законы, которые образуют формы"[29].

Третье требование метода состоит в следующем. Поиски простых начал, простых природ, поясняет Бэкон, вовсе не означают, что речь идет о конкретных материальных явлениях или просто о частных телах, об их конкретных частицах. Задача и цель науки значительно сложнее: следует "открывать форму природы, или истинное отличие, или производящую природу, или источник происхождения (ибо таковы имеющиеся у нас слова, более всего приближающиеся к обозначению этой цели)"[30]. Речь идет, собственно, ***об открытии "закона и его разделов"*** (это содержание и вкладывает Бэкон в понятие "формы"), причем такого закона, который мог бы служить "основанием как знанию, так и деятельности". Но если простое есть одновременно закон, сущность, "форма" (и только поэтому является абсолютным, т. е. основой для понимания и объяснения относительного), то оно не совпадает с реальным расчленением предмета: простое есть ***результат особого мыслительного, интеллектуального "рассечения"***.

Высоко оценивая необходимость реального эмпирического исследования, владеющего различными способами разложения и обнаруживающего неоднородность целого, признавая, что "необходимо разделение и разложение тел", Бэкон вместе с тем требует решительного перехода "от Вулкана к Минерве", т. е. от простого применения огня к употреблению разума и мудрости. Но как же предотвратить опасность, исходящую от лавины эмпирических опытов? Как перекинуть мостик от эмпирического к философскому, теоретическому содержанию?

Четвертое требование метода отвечает на этот вопрос. "Прежде всего, — пишет Бэкон, — мы должны подготовить достаточную и хорошую ***Естественную и Опытную Историю***, которая есть основа дела". Иными словами, мы должны тщательно суммировать, перечислить все то, что говорит природа разуму, "предоставленному себе, движимому самим собой". Но уже в ходе перечисления, предоставления разуму примеров необходимо следовать некоторым методологическим правилам и принципам, которые

заставят эмпирическое исследование постепенно превратиться в выведение форм, в истинное истолкование природы.

СОЦИАЛЬНО-ПРАКТИЧЕСКИЕ ИДЕИ БЭКОНА

Когда говорят о Бэконе как политике, то печальный конец его карьеры как бы заслоняет значимость сделанного мыслителем на социально-политическом поприще и в социальной мысли. Между тем его «Новая Атлантида» и «Опыты и наставления» были вполне здравыми и важными для XVII в., а размах его социально-устроительной активности был поистине огромным. Это и в дальнейшем станет характерной чертой деятельности английских философов XVII–XVIII вв.

Мы уже говорили о высокой оценке Бэконом новой механики. "Механические изобретения", заявляет он, "несравнимы ни с какими духовными факторами в их "влиянии на человеческие дела"[32]. Богатство также постепенно становится — в противовес аскетическому идеалу средневековья — вполне "позитивной" общественной и человеческой ценностью. Так, в отличие от бедных, отказавшихся от частной собственности обитателей Утопии, жители бэконовской Новой Атлантиды высоко ценят богатство, главным источником которого, по убеждению Бэкона, является неизмеримо возросший уровень техники и науки.

Производственные и технические возможности идеального общества Бэконом неизмеримо расширены, но все-таки их изображение проистекает из безоговорочного одобрения технического развития существовавшего в эту эпоху социального организма. "Есть у нас дома механики, где изготовляются машины и приборы для всех видов движения". — Так рассказывает в «Новой Атлантиде» представитель Дома Соломона, технического и научного общества, сосредоточившего в своих руках изобретения, применение техники, научные открытия и их популяризацию. "Там получаем мы более быстрое движение, чем, например, полет мушкетной пули или что-либо другое, известное вам; а также учимся получать движение с большей легкостью и с меньшей затратой энергии, усиливая его при помощи колес и других способов, — и получать его более мощным, чем это умеете вы... Есть у нас суда и лодки для плавания под водой и такие, которые выдерживают бурю; есть плавательные пояса и другие приспособления, помогающие держаться на воде. Есть различные сложные механизмы, часовые и иные, а также приборы, основанные на вечном движении. Мы подражаем движениям живых существ, изготовляя для этого модели людей, животных, птиц, рыб и змей. Кроме того, нам известны и другие виды движения, удивительные по равномерности и точности"[33]. В фантастической для того времени картине, начертанной Бэконом, нет, тем не менее, ничего утопического, за исключением разве меч-

ты о пресловутом "вечном двигателе"; картина будущих открытий дана со строгим учетом реальных технических возможностей.

Позитивное отношение к современному экономическому строю вообще весьма характерно для взглядов Бэкона и ряда его современников: Бэкон выступает за увеличение колоний, давая подробные советы, касающиеся наиболее "справедливой" и безболезненной колонизации; непосредственный участник экономической политики Англии, он высоко отзывается о деятельности торговых и промышленных компаний; его сочувствие вызывает личность честного дельца, инициативного предпринимателя; Бэкон дает немало рекомендаций относительно наиболее "предпочтительных", гуманных способов личного обогащения и т. д. Противоядие против бедности, а значит, против массовых смут и беспорядков Бэкон усматривает не только и не столько в гибкой и тонкой политике (которая его, конечно, весьма привлекает), сколько в экономическом пресечении бедности и в увеличении общественного богатства. Конкретные способы, рекомендуемые Бэконом, — мудрое экономическое и налоговое регулирование, но в особенности "открытие торговых путей", "усовершенствование земледелия" и "поощрение мануфактур".

Таковы основные идеи великого мыслителя Фрэнсиса Бэкона, лорда Веруламского.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] О жизни и сочинениях Ф. Бэкона см.: *Фишер К.* Реальная философия и ее век. Франциск Бэкон Веруламский. СПб., 1870; *Асмус В. Ф.* Фрэнсис Бэкон // Асмус В. Ф. Избранные философские труды. М., 1969. Т. 1; *Субботин А. Л.* Фрэнсис Бэкон. М., 1974; *Farrington B.* Fransis Bacon. Philosophy of Industrial Sciences. L., 1951.

[2] *Бэкон Ф.* Сочинения: В 2 т. М., 1971. Т. 1. С. 59. См. также The Works of Francis Bacon / Ed. I. Spedding, R. L. Ellis, D. D. Heath. L., 1857–1874. Vol. 1–14.

[3] *Бэкон Ф.* Сочинения. Т. 1. С. 60. [4] Там же. [5] Там же. С. 67. [6] Там же. С. 71. [7] Там же. С. 147. [8] Там же. С. 151. [9] Там же. С. 156.

[10] *Гегель Г. В. Ф.* Сочинения. М., 1935. Т. XI. С. 220.

[11] *Бэкон Ф.* Сочинения: В 2 т. М., 1972. Т. 2. С. 12.

[12] *Бэкон Ф.* Новый органон. Л., 1935. С. 79. [13] Там же. С. 81. [14] Там же. С. 165. [15] Там же. С. 117. [16] Там же. С. 116. [17] Там же. С. 119. [18] Там же. С. 123. [19] Там же. С. 123. [20] Там же. С. 124. [21] Там же. С. 125. [22] Там же. С. 125. [23] Там же. С. 126. [24] Там же. С. 133. [25] Там же. С. 130. [26] Там же. С. 178. [27] Там же. С. 234. [28] Там же. С. 235. [29] Там же. С. 201, 202. [30] Там же. С. 197. [31] Там же. С. 207. [32] Там же. С. 192.

[33] *Бэкон Ф.* Новая Атлантида. Опыты и наставления. М., 1954.

Глава 2. РЕНЕ ДЕКАРТ (1596–1650)

1. ЖИЗНЕННЫЙ ПУТЬ И СОЧИНЕНИЯ Р. ДЕКАРТА

Рене Декарт[1] родился в имении своих аристократических предков в южной Турени 31 марта 1596 г. С 1604 по август 1612 г. Декарт был воспитанником основанной Генрихом IV привилегированной коллегии Ла Флеш, где под руководством отцов-иезуитов изучал древние языки, риторику, поэзию, физику, математику и особенно основательно — философию. 1612–1628 гг. были для Декарта временем его первых путешествий, изучения "великой книги мира", поиска и выбора путей, которыми "можно было бы уверенно идти в этой жизни"[2]. Возвращаясь из путешествий на родину, он уединенно жил в парижском предместье Сен-Жермен. В 1617 г. Декарт поступил на военную службу волонтером, что лишало его чинов и жалованья, но зато предоставляло определенную свободу. Годы службы в Нидерландах (1617–1619) совпали с периодом мира. Времени для научных занятий было достаточно. В армии, предводительствуемой принцем Морицем Нассауским, с особой благосклонностью относились к тем, кто занимался математикой. Первые наброски Декарта-ученого и были посвящены математике, точнее, ее приложению к музыке.

В 1619 г. в Европе разразилась война, которой было суждено продлиться тридцать лет. Декарт вместе с армией, в которой он служил, отправился в Германию. До 1621 г. он принимал участие в военных действиях. Впрочем, даже такое событие, как война, не помешало ученому далеко продвинуться в новаторских научных и философских размышлениях. С 1621 по 1628 гг., живя во Франции, Декарт совершал путешествия по Европе. В Париже, где он поселился с 1623 г., Декарт входил в круг выдающихся французских ученых первой половины XVII в. и постепенно завоевал славу оригинального математика и философа, искусного спорщика, способного опровергать ходячие мнения и закрепившиеся в науке предрассудки. Есть основания предположить, что в 20-х годах Декарт делал наброски к своему методологическому труду «Правила для руководства ума» («Regulae ad directorem ingenii»). Сочинение при жизни Декарта полностью опубликовано не было, хотя идеи и фрагменты из него были использованы в последующих работах философа. Последнюю часть жизни, 1629–1650 гг. , Декарт провел в Нидерландах. Жизнь в Голландии — уединенная, размеренная, сосредоточенная на научных занятиях — отвечала ценностям и устремлениям ученого. Правда, "голландское уединение" отнюдь не было для Декарта духовной изоляцией. В Голландии процветали искусство, наука, гуманистическая мысль; протестантские богословы вели небезынтересные для Декарта теологические дискуссии. Мыслитель оживленно переписывался с учеными, философами, теологами Франции и других стран, узнавая о новейших открытиях в

Рене Декарт

науке и сообщая о своих идеях. Письма составляют важнейшую часть оставленного Декартом духовного наследия. Но, не отъединяясь от мира культуры, Декарт берег от любых посягательств свободу мысли и духа.

Как полагают, к 1633 г., когда осудили Галилея, Декарт уже в основном обдумал или даже набросал свой трактат «Мир» («Le Monde»), в осмыслении Вселенной и ее движения созвучный идеям Галилея. Потрясенный инквизиторским решением, веропослушный Декарт "почти решился сжечь все свои бумаги или, по крайней мере, не показывать их никому" (письмо Мерсенну от ноября 1633 г.). Однако позднее пришло более мудрое решение: тесно объединить космологическую тематику с методологической, физику — с метафизикой и математикой, подкрепить основные принципы учения более сильными доказательствами, еще более обширными данными опыта. Наброски были сохранены. Декарт, видимо, включил некоторые из них в последующие работы. Итак, напряженная работа великого ума продолжалась. Пример Декарта отчетливо показывает: свободную новаторскую мысль, когда она уже набрала силу, нельзя остановить никакими запретами.

До середины 30-х годов XVII в. Декарт создавал, вынашивал и корректировал свою концепцию. И вот исторический час ее включения в науку и философию наконец пробил. Одно за другим стали выходить в свет знаменитые Декартовы сочинения. В 1637 г. в Лейдене были опубликованы «Рассуждения о методе» («Discours de la méthode»). Они были написаны сначала по-французски, а не по-латыни, что явилось большим новшеством для научной литературы (уже впоследствии, в 1644 г., в Амстердаме появился латинский перевод). Работа содержала первый очерк центральных идей Декартовой философии. Вместе с «Рассуждениями» появились «Диоптрика», «Метеоры» и «Геометрия», задуманные как приложения универсальных правил метода к конкретным научным областям. В 1641 г. в Париже на латинском языке вышли первым, а в 1642 году — вторым изданием «Метафизические размышления» Декарта («Renati Descartes meditationes de prima philosophia»). Это сочинение в рукописи было послано для чтения и обсуждения выдающимся философам того времени. Откликнулись философы Гоббс, Гассенди, теологи Арно, Бурден, Катер. Завязалась интереснейшая и плодотворная полемика. (Французский перевод «Размышлений», просмотренный и скорректированный самим Декартом, вышел в Париже в 1647 г. В текст были также включены некоторые из собранных Мерсенном критических возражений и ответов на них, которые дал Декарт). В 1644 г. были опубликованы «Начала философии» («Renati Descartes principia philosophiae»), самое обширное сочинение Декарта, уточняющее и резюмирующее главные идеи и разделы его философии — теорию познания, метафизику, физику, космологию и космогонию. Последние произведения мыслителя — это «Описание человеческого тела» (окончательная редакция 1648 г.; работа вышла после смерти философа, в 1664 г.) и «Страсти души» (сочинение опубликовано в 1649 г., за три месяца до смерти Декарта).

Вошедшее в моду картезианство простирало свое влияние и на королевские дворы Европы. В конце 40-х годов учением Декарта заинтересовалась молодая шведская королева Христина. Она пригласила знаменитого философа в Стокгольм, чтобы из его уст услышать разъяснения наиболее трудных положений картезианства. Декарт колебался: его отрывали от дел; он боялся северного климата. Однако ответить отказом на высочайшее приглашение не счел возможным. Он прибыл в Стокгольм в октябре 1649 г. Приходилось ежедневно заниматься философией с королевой, ухаживать за заболевшим другом Шаню. Здоровье самого Декарта резко ухудшилось. В феврале 1650 г. он умер от лихорадки. Погребение состоялось в Стокгольме. В 1667 г. останки великого философа были перевезены во Францию и захоронены в Париже, в церкви Св. Женевьевы (теперь — Пантеон).

2. ОСНОВЫ УЧЕНИЯ ДЕКАРТА В КОНТЕКСТЕ ФИЛОСОФСКИХ ДИСКУССИЙ XVII в.

ПЕРВЕНСТВО ФИЛОСОФИИ В УЧЕНИИ ДЕКАРТА

Рассказ об идеях Картезия чаще всего начинают с изложения его научного наследия — рассказывают о Декарте-математике, создателе аналитической геометрии; о физике, внесшем неоценимый вклад в обоснование учения о механическом движении, в новую оптику, в концепцию вихревого движения, в космогонию; о Декарте-физиологе, заложившем основы учения о рефлексах. А уж затем переходят к философии. Между тем специфика декартовского учения такова, что философские аспекты его — в свою очередь объединяющие метафизику, теорию познания, учение о научном методе, этику — не только тесно переплетены с естественнонаучными, математическими, но и в известном смысле главенствуют над последними. Идеи науки и философии, согласно Декарту, должны быть объединены в нерасторжимую целостность. Гораздо легче и эффективнее изучать сразу все науки. Их единство мыслитель уподобляет мощному древу, корни которого — метафизика, ствол — физика, а ветви — механика, медицина, этика. Метафизика (или первая философия) есть фундамент систематического познания; этикой оно увенчивается. Таков общий архитектонический проект здания науки и философии, предложенный Декартом.

Как именно он выполняется, иными словами, какова логика развития мысли, последовательность главных шагов анализа и исследования? В «Метафизических размышлениях» представлены шесть главных исследовательских шагов картезианства. **Первый шаг** — обоснование необходимости универсального сомнения. **Второй шаг** (второе размышление) — это практическое осуществление процедур сомнения; нахождение несомненного первопринципа философии; обретение отчетливого понятия о душе (духе) в ее отличии от тела; осмысление сущности Я, сущности человека. **Третий шаг** — (онтологическое) доказательство существования Бога. **Шаг четвертый** — освещение проблемы истины и заблуждения, обоснование принципов ясного и отчетливого познания. **Пятый и шестой шаги** — "выведение" материальных вещей, постижение их сущности; вопрос о существовании материальных вещей и о различии души и тела человека.

Далее перед нами предстанут лишь главные из этих конструкций причудливого здания единой философии Декарта. Конкретной работе по его возведению предшествуют, как это было и в учении Ф. Бэкона, расчистка самой "строительной площадки" для работы ума и обновление "фундамента" науки и философии. Сначала надлежит привести в действие процедуры сомнения, а затем сформулировать и использовать позитивные правила метода, "правила для руководства ума", что также выпадает на долю философии, в

особенности ее учения о познании и научном методе. Сомнение, следовательно, выдвигается на первый план.

ПРОЦЕДУРЫ, ПУТИ И РЕЗУЛЬТАТЫ СОМНЕНИЯ

Истоки и задачи методического сомнения, обоснованного Декартом, вкратце таковы. Подлежат проверке сомнением все знания, в том числе и те, относительно истинности которых имеется давнее и прочное согласие (что в особенности относится к математическим истинам). Теологические суждения о Боге и религии не составляют исключения. Согласно Декарту, надо — по крайней мере временно — оставить в стороне суждения о тех предметах и целокупностях, в *существовании* которых хотя бы кто-то на земле может сомневаться, прибегая к тем или иным рациональным доводам и основаниям.

Метод сомнения, методический скепсис не должен, однако, ***перерастать в скептическую философию***. Напротив, Декарт мыслит положить предел философскому скептицизму, который в XVI–XVII вв. как бы обрел новое дыхание. Сомнение не должно быть самоцельным и беспредельным. Его результатом должна стать ясная и очевидная первоистина, особое высказывание: в нем пойдет речь о чем-то таком, в *существовании* чего уже никак нельзя усомниться. Сомнение, разъясняет Декарт, надо сделать решительным, последовательным и универсальным. Его цель — отнюдь не частные, второстепенные по значению знания; "я — предупреждает философ, — поведу нападение прямо на принципы, на которые опирались мои прежние мнения"[3]. В итоге сомнения и — парадоксальным образом несмотря на сомнение — должны выстроиться, причем в строго обоснованной последовательности, несомненные, всеобщезначимые принципы знаний о природе и человеке. Они и составят, по Декарту, прочный фундамент здания наук о природе и человеке.

Однако сначала надо расчистить площадку для возведения здания. Это делается с помощью процедур сомнения. Рассмотрим их более конкретно. Размышление первое «Метафизических размышлений» Декарта называется «О вещах, которые могут быть подвергнуты сомнению». То, что принимается мною за истинное, рассуждает философ, "узнано из чувств или посредством чувств"[4]. А чувства нередко обманывают нас, повергают в иллюзии. Стало быть, ***надо — это первый этап — сомневаться во всем, к чему чувства имеют хоть какое-то отношение***. Раз возможны иллюзии чувств, раз сон и явь могут становиться неразличимыми, раз в воображении мы способны творить несуществующие предметы, значит, делает вывод Декарт, следует отклонить весьма распространенную в науке и философии идею, будто наиболее достоверны и фундаментальны основанные на чувствах знания о физических, материальных вещах. То, о чем говорится в суждениях,

касающихся внешних вещей, может реально существовать, а может и не существовать вовсе, будучи всего лишь плодом иллюзии, вымысла, воображения, сновидения и т. д.

Второй этап сомнения касается "еще более простых и всеобщих вещей", каковы протяженность, фигура, величина телесных вещей, их количество, место, где они находятся, время, измеряющее продолжительность их "жизни", и т. д. Сомневаться в них — на первый взгляд дерзостно, ибо это значит ставить под вопрос высоко ценимые человечеством знания физики, астрономии, математики. Декарт, однако, призывает решиться и на такой шаг. Главный аргумент Декарта о необходимости сомнения в научных, в том числе и математических истинах, — это, как ни странно, ссылка на Бога, причем не в его качестве просветляющего разума, а некоего всемогущего существа, в силах которого не только вразумить человека, но и, если Ему того захочется, вконец человека запутать.

Ссылка на Бога-обманщика, при всей ее экстравагантности для веропослушного человека, облегчает Декарту ***переход к третьему этапу на пути универсального сомнения. Этот весьма деликатный для той эпохи шаг касается самого Бога***. "Итак, я предположу, что не всеблагой Бог, являющийся верховным источником истины, но какой-нибудь злой гений, настолько же обманчивый и хитрый, насколько могущественный, употребил все свое искусство для того, чтобы меня обмануть". Сомневаться в истинах, принципах религии и теологии особенно трудно, что хорошо понимал Декарт. Ибо это приводит к сомнению в существовании мира как целого и человека как телесного существа: "Я стану думать, что небо, воздух, земля, цвета, формы, звуки и все остальные внешние вещи — лишь иллюзии и грезы, которыми он (Бог-обманщик — *Авт.*) воспользовался, чтобы расставить сети моему легковерию"[5]. Сомнение привело философа к опаснейшему пределу, за которым — скептицизм и неверие. Но Декарт движется к роковому барьеру не для того, чтобы через него перешагнуть. Напротив, лишь приблизившись к этой границе, полагает Декарт, мы можем найти то, что искали достоверную, несомненную, исходную философскую истину. "Отбросив, таким образом, все то, в чем так или иначе можем сомневаться, и даже предполагая все это ложным, мы легко допустим, что нет ни Бога, ни неба, ни земли и что даже у нас самих нет тела, — но мы все-таки не можем предположить, что мы не существуем, в то время как сомневаемся в истинности всех этих вещей. Столь нелепо полагать несуществующим то, что мыслит, в то время, пока оно мыслит, что, невзирая на самые крайние предположения, мы не можем не верить, что заключение: ***я мыслю, следовательно, я существую***, истинно и что оно поэтому есть первое и важнейшее из всех заключений, представляющееся тому, кто методически располагает свои мысли"[6].

ДЕКАРТОВСКОЕ "COGITO ERGO SUM"

Знаменитое cogito ergo sum — я мыслю, следовательно, я есть, я существую* — рождается, таким образом, из огня отрицающего сомнения и в то же время становится одним из позитивных первооснований, первопринципов Декартовой философии. Вокруг cogito, его толкования, осмысления и опровержения с 40-х годов XVII в. и до наших дней вращается философия, в особенности, конечно, философия европейская. Следует учесть: ***cogito*** — не житейский, а ***философский принцип, первооснование философии,*** причем философии совершенно особого типа. В чем же ее специфика? Для того чтобы это уяснить, надо прежде всего принять в расчет объяснения, которые сам Декарт давал этому непростому принципу. "Сказав, что положение: я мыслю, следовательно, я существую, является первым и наиболее достоверным, представляющимся всякому, кто методически располагает свои мысли, я не отрицал тем самым надобность знать еще до того, что такое мышление, достоверность, существование, не отрицал, что для того, чтобы мыслить, надо существовать (вернее перевести: надо быть — *Авт.*), и тому подобное; но ввиду того, что это понятия настолько простые, что сами по себе не дают нам познания никакой существующей вещи, я и рассудил их здесь не перечислять[7].

Итак, если cogito становится одним из фундаментальных принципов новой философии, то ***в объяснении самого принципа исходное значение придается разъяснению понятия "мышление"***. Здесь нас подстерегают неожиданности и противоречия. Декарт стремится выделить для исследования, обособить и отличить именно мышление. И мышление ввиду фундаментальности возлагаемых на него функций трактуется у Декарта достаточно широко: "под словом мышление (cogitatio), — разъясняет Декарт, — я разумею все то, что происходит в нас таким образом, что мы воспринимаем его непосредственно сами собой; и поэтому не только понимать, желать, воображать, но также чувствовать означает здесь то же самое, что мыслить". Значит, мышление — разумеется, в определенном аспекте — отождествляется с пониманием, желанием, воображением, которые как бы становятся подвидами (модусами) мысли. "Без сомнения, все виды мыслительной деятельности (modi cogitandi), отмечаемые нами у себя, могут быть отнесены к двум основным: один из них состоит в восприятии разумом, другой — в определении волей. Итак, чувствовать, воображать, даже постигать чисто интеллектуальные вещи — все это различные виды

* В историко-философской русскоязычной литературе закрепился перевод cogito ergo sum — я мыслю, следовательно, я существую. Надо, однако, учесть, что буквально "sum" значит: "я есть", или: "я есмь". Это важно в XX веке, когда термины "существование", "существую", приобрели специфические оттенки, не вполне тождественные простому обозначению бытия, наличия Я (что и выражается словами "я есть, есмь".

восприятия, тогда как желать, испытывать отвращение, утверждать, отрицать, сомневаться — различные виды воления"[8]. Из подобных формулировок (а их у Декарта немало) отчетливо видно, что имеет место двуединый и поистине диалектический процесс: с одной стороны, чувство у Декарта подчас обособляется от мысли, но, с другой стороны, становясь подвидом мышления, чувственное познание в противовес одностороннему эмпиризму интеллектуализируется, рационализируется. В противовес же крайнему рационализму само мышление сенсуализируется, превращаясь в подвид восприятия. Получается, что Декарт, не без оснований относимый историками философии именно к рационалистическому лагерю, в то же время одним из первых пытался сгладить крайности рационализма и эмпиризма в центральном пункте — в понимании мышления и чувства, стремился объединить их в нерасторжимую целостность человеческого духа. Вот почему cogito ergo sum, согласно Декарту, можно было бы выразить в разных формах: не *только в собственной и исходной "я мыслю, следовательно, я есть,* существую", но также, например, "я сомневаюсь, следовательно, я есть, существую".

У Декарта широко трактуемое "мышление" (pensée) пока лишь имплицитно включает в себя также и то, что в дальнейшем будет обозначено как сознание. Но темы будущей теории сознания уже появляются на философском горизонте. Осознаваемость действий — важнейший, в свете Декартовых разъяснений, отличительный признак мышления, мыслительных актов. Того, что человек наделен телом, Декарт и не думает отрицать. Как ученый-физиолог он специально исследует человеческое тело. Но как метафизик он решительно утверждает, что сущность человека состоит отнюдь не в том, что он наделен физическим, материальным телом и способен, подобно автомату, совершать чисто телесные действия и движения. И хотя (природное) существование человеческого тела — предпосылка, без которой не может состояться никакое мышление, — существование, бытийствование Я удостоверяется и, следовательно, приобретает смысл для человека не иначе, чем благодаря мышлению, т. е. осознаваемому "действию" *моей* мысли. Отсюда и следующий строго предопределенный шаг Декартова анализа — переход от cogito к уточнению сущности Я, т. е. сущности человека.

"Я" КАК МЫСЛЯЩАЯ ВЕЩЬ. СУЩНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА

"Но я еще не знаю достаточно ясно, — продолжает свое исследование Декарт, — каков я сам, я, уверенный в своем существовании... Чем же я считал себя прежде? Разумеется, человеком. Но что такое человек? Скажу ли я, что это — разумное животное?"[9]. Нет, отвечает Декарт, ибо тогда нужно заранее знать, что́ такое животное и в чем именно состоит разумность человека. Надо не забывать, что, согласно Декартову методологическому замыслу, пока

нельзя включать в философское размышление ничего, что до сих пор не было им, этим размышлением, специально введено, разъяснено, т. е., выражаясь более поздним (а именно гегелевским) языком, не было "положено" (gesetzt) философской мыслью. "Я знаю, что я существую и разыскиваю, каков именно я, знающий о своем существовании... Но что же я такое?"[10]. "Я, строго говоря, — только мыслящая вещь, то есть дух, или душа, или интеллект, или разум"[11]. И хотя все это взаимосвязанные термины Декарт в дальнейшем конкретизирует и различает, в рамках определения сущности Я, сущности человека они берутся в единстве, в относительном тождестве.

Выдвигая на первый план мышление, делая cogito ergo sum принципом всех принципов философии и науки, Декарт осуществляет реформу, имеющую глубинный смысл и непреходящее значение для человека и его культуры. Смысл этой реформы: в основание человеческого бытия, существования и действия теперь положены не только такие ценности, как духовность человека, его бессмертная, устремленная к Богу душа (что было характерно и для средневековой мысли); новизна в том, что эти ценности теперь были тесно увязаны с активностью, свободой, самостоятельностью, ответственностью каждого индивида. Значение такого поворота в философствовании точно и ясно обозначено Гегелем: "Декарт исходил из того положения, что мысль должна начинать с самой себя. Все предшествовавшее философствование, и в особенности то философствование, которое имело своим исходным пунктом авторитет церкви, Декарт отодвигал в сторону"[12]. "Этим философия снова получила свою собственную почву: мышление исходит из мышления, как из чего-то в самом себе достоверного, а не из чего-то внешнего, не из чего-то данного, не из авторитета, а всецело из той свободы, которая содержится в «я мыслю»"[13].

Сложная и абстрактная философская форма, в которую была облечена эта фундаментальная для человеческого духа реформа, не заслонила от современников и потомков ее поистине всеобъемлющих социальных и духовно-нравственных последствий. Cogito учило человека активно формировать свое Я, быть свободным и ответственным в мысли и действии, полагая свободным и ответственным и каждое другое человеческое существо. "Принцип cogito утверждает, — говорил Мераб Мамардашвили, — что возможность способна реализоваться *только мной* при условии моего собственного труда и духовного усилия к своему освобождению и развитию (это, конечно, труднее всего на свете). Но лишь так душа может принять и прорастить "высшее" семя, возвыситься над собой и обстоятельствами, в силу чего и все, что происходит вокруг, оказывается не необратимо, не окончательно, не задано целиком и полностью. Иначе говоря, не безнадежно. В вечно становящемся мире для меня и моего действия всегда есть место, если я готов начать все сначала, начать от себя, ставшего"[14].

Взятое в широком понимании cogito Декарта, в свою очередь впитавшее в себя великие идеи предшественников (например, Ансельма Кентерберийского, Августина Блаженного, Фомы Аквинского и др.), и стало основополагающим принципом дальнейшего развития культуры.

ДУХ (ЧУВСТВО И МЫСЛЬ, РАССУДОК, РАЗУМ, ИНТЕЛЛЕКТ). ИДЕИ

К числу исходных принципов философии Декарта относится тот, который Декарт сформулировал в письме патеру Жибье (от 19 января 1642 г.). "Я уверен: никакого знания о том, что́ [имеется] вне меня, я не могу достигнуть иначе, нежели с помощью идей, которые я об этом составил в самом себе. И я остерегаюсь относить мои суждения непосредственно к вещам и приписывать им нечто ощутимое, что я сначала не обнаружил бы в относящихся к ним идеях". А поскольку ясное и отчетливое знание о телах, о мире и его свойствах, по убеждению Декарта, никак недоступно одним чувствам, а может быть обретено с помощью высшей способности разума,— ее он называет интеллектом,— то приведенный выше общий принцип конкретизируется применительно к интеллекту: "...ничто не может быть познано прежде самого интеллекта, ибо познание всех прочих вещей зависит от интеллекта"[15].

На этом этапе философского исследования для Декарта как раз и становится важным различить все ранее объединенные способности и действия **духа** (лат. mens, фр. l'esprit). Слово **"разум"** (лат. ratio, фр. la raison) берется в достаточно широком смысле — как способность "правильно судить и отличать истинное от ложного", которая, по убеждению Декарта, "у всех людей одинакова"[16]. ***Разумная способность далее предстает в ее различных ипостасях, образующих как бы лестницу человеческих умений и познаний***. На нижней ступеньке способностей и действий разума Декарт помещает **"здравый смысл"** в значении естественного разума, природной проницательности ума, умения применять те простые правила упорядоченного, эффективного действия, которые в философском постижении предстают как элементарные, исходные правила метода. В данной связи Декарт ссылается на искусство ткачей, обойщиков — при условии, что соответствующие действия глубоко осваиваются, выполняются самостоятельно и свободно. Декарт весьма высоко оценивает подобную деятельность выступающего в качестве разума здравого смысла. "В рассуждении каждого о делах, его непосредственно касающихся, и притом таким образом, что ошибка может повлечь за собой наказание, я могу встретить больше истины, чем в бесполезных спекуляциях кабинетного ученого..."[17]. В тесной связи с разумом как здравым смыслом берется другой модус разумности — **рассудок** (фр. jugement).

Под рассудком Декарт понимает специальную деятельность, направленную на построение и применение суждений, умозаключений,

доказательств, на выстраивание "бесчисленного множества систем"[18], нахождение доводов, аргументов или опровержений. О **мышлении** (лат. cogitatio, фр. pensée) и о его тесном объединении с понятием "внутреннего сознания" мы уже говорили. Есть у Декарта и более узкое понятие мышления. Мышление по существу отождествляется с **"интеллектом", пониманием** (лат. intellectus, фр. l'entendement), обозначающим высшую разумную способность познания. (Интеллект Декарт иногда трактует не только как высшую способность разума, но и как орудие познания. Имеется, пишет философ, три орудия познания — интеллект, воображение, чувство.) Интеллект как разумная способность и как орудие познания включает в себя разнообразные возможности и потенции: он снабжает нас, — опираясь на помощь здравого смысла, рассудка, рассуждения, доказательства, вывода частного из общего (дедукции), рефлексии, — столь ясными и отчетливыми идеями, что мы "усматриваем **умом**" (лат. ingenium) их истинность непосредственно, интуитивно. Именно интеллект возводит на высшую ступень рационального постижения те правила метода, которыми оперирует любой здравомыслящий человек.

Особую роль в этом тщательно "инвентаризируемом" мыслителем богатстве духа — его действий, орудий, результатов — имеет то, что Декарт называет **"идеей"**. Пример идей — понятия астрономии, правила метода, понятие Бога. Иными словами, речь идет о тех особых результатах и орудиях мыслительно-интеллектуальной деятельности, благодаря которым в мышление вносится нечто истинное, объективное, внеиндивидуальное, всеобщезначимое. Такие идеи, рассуждает Картезий, могут быть только врожденными. Не Декарт изобрел принцип врожденных идей. Но он им воспользовался, ибо без него не находил решения для ряда философских проблем и трудностей. Если бы человек зависел только от своего опыта или от опыта других индивидов, с которыми непосредственно общается, то он вряд ли мог бы действовать свободно, рационально, эффективно. Все перешагивающие опыт идеи, согласно Декарту, нам, нашим душам "даны", "внушены" как врожденные. Идея Бога тут стоит особняком. Ибо врожденные идеи — в том числе и идею Бога — в наши души "вносит" сам Бог. Однако философствующий человек может, да и должен с помощью своего интеллекта постигнуть, обрести такие общие идеи.

Подведем предварительные итоги картезианских размышлений. Cogito ergo sum признано Декартом ясным и отчетливым, а значит, истинным первопринципом философии. Есть и другие истинные идеи (врожденные идеи) — например, доказательства астрономии. Теперь возникает вопрос: в чем их первопричина? По Декарту, ею не могут быть ни человеческая природа, ни действия, ни познание человека. Ибо человек — конечное, несовершенное существо. Если бы он был предоставлен самому себе, то не смог бы разобраться во множестве более чем обычных житейских и познавательных трудностей. К примеру, я нахожу в себе две различные идеи Солнца.

Одна почерпнута из показаний чувств и представляет нам Солнце чрезвычайно малым, другая — из доказательств астрономии, и согласно ей размеры Солнца многократно превышают размеры Земли. Благодаря чему мы получаем вторую идею и почему считаем ее истинной? Более общий вопрос: что заставляет нас одним идеям приписывать "больше объективной реальности", т. е. большую степень совершенства, чем другим идеям? Лишь ссылка на всесовершеннейшее существо, Бога, позволяет, согласно Декарту, разрешить эти и подобные им затруднения. ***Понятие и концепция Бога, на время "приостановленные", "отодвинутые в сторону" процедурами сомнения, теперь восстанавливаются в своих правах***. В философско-научной концепции Декарта речь идет скорее не о привычном для обычного человека Боге религии, Боге различных вероучений. Перед нами предстает "философский Бог", Бог разума, существование которого следовало не постулировать, а доказывать, причем лишь с помощью рациональных аргументов. Философию, основанную на идее Бога, называют **деизмом**, разновидностью которого была декартовская концепция.

Главные для Декартова деизма доводы и доказательства сконцентрированы вокруг проблемы существования как бытия. Человек не может быть помыслен как существо, в самом себе заключающее источники, гарантии и смысл своего бытийствования. Но такое существо должно быть. Это существо — Бог. Бога, согласно Декарту, следует мыслить как такую сущность, которая единственно в себе самой заключает источник своего существования. Вследствие этого Бог выступает также в качестве творца и попечителя всего сущего. Для философии сказанное означает: Бог есть единая и единящая субстанция. "Под словом "Бог", — разъясняет мыслитель, я понимаю субстанцию бесконечную, вечную, неизменную, независимую, всеведущую, всемогущую, создавшую и породившую меня и все остальные существующие вещи (если они действительно существуют). Эти преимущества столь велики и возвышенны, что чем внимательнее я их рассматриваю, тем менее мне кажется вероятным, что эта идея может вести происхождение от меня самого. Следовательно, из всего сказанного мною раньше необходимо заключить, что Бог существует"[19]. Перед нами — звенья так называемого **онтологического** (т. е. связанного с бытием) **доказательства Бога**, предпринятого Декартом. (Здесь также надо принять в расчет следующее: везде, где в традиционном русском переводе употребляется слово "существование" и его производные, в оригинале имеется в виду не "экзистенциальные" собственно, а онтологические термины — "быть", "есть, есмь": "Бог есть", т. е. он "бытийствует", обладает бытием.)

Бог в философии Декарта является "первой", "истинной", но не единственной субстанцией. Благодаря ему приходят к единству две другие субстанции — материальная и мыслящая. Но поначалу Декарт решительно и резко обособляет их друг от друга. Определяя Я как мыслящую вещь, Декарт полагал, что сможет затем

обосновать идею о принципиальном различии между душой, духом, телом и о том, что не тело, а именно дух, мышление определяют самое сущность человека. На языке картезианской метафизики этот тезис как раз и формулируется в качестве ***идеи о двух субстанциях***. Здесь — важный принцип картезианства. К данному принципу, учит Декарт, человек может придти, наблюдая за самим собой, за действиями своего тела и за своими мыслительными действиями. Я замечаю в себе различные способности, поясняет Декарт в шестом из «Метафизических размышлений», например способность переменять место, принимать различные положения. "Но вполне очевидно, что эти способности, если они действительно существуют, должны принадлежать какой-либо телесной или протяженной субстанции, а не субстанции мыслящей; ибо в их ясном и отчетливом понятии содержится некоторого рода протяжение, но совершенно нет интеллектуальной деятельности"[20]. Итак, от "телесных действий", или акциденций, Декарт считает возможным и необходимым двигаться к понятию протяженной субстанции. Впрочем, тут есть один тонкий и сложный момент. В качестве протяженной субстанции у Декарта фигурирует не что иное, как тело, телесная природа[21]. Логика движения Декартова рассуждения к "мыслящей субстанции" заключает в себе сходную тонкость и сложность.

Путь рассуждения здесь таков: 1) от телесных действий (акциденций) — к обобщающей идее протяженной субстанции, а от нее — как бы к воплощению протяженной субстанциальности, т. е. к "телу"; 2) от мыслительных, интеллектуальных действий (акциденций) — к общей идее нематериальной, непротяженной, мыслящей субстанции, а через нее — к воплощению духовной субстанциальности, т. е. к мыслящей вещи. Декартовой физике предшествует не только метафизическое учение о двух субстанциях, но и гносеологическое, также переливающееся в метафизику учение о правилах научного метода.

ОСНОВНЫЕ ПРАВИЛА НАУЧНОГО МЕТОДА

В ранней работе «Правила для руководства ума» описано много (21) правил-принципов. А в «Рассуждении о методе» они обобщены, сведены в **четыре основных правила метода**. Правила эти, считает Декарт, просты и понятны. **Правило первое**: "никогда не принимать за истинное ничего, что я не познал бы с очевидностью, иначе говоря, тщательно избегать опрометчивости и предвзятости..."[22]. Это правило имеет значение и для повседневной жизни. Каждому из нас и в любом деле полезно им руководствоваться. Однако если в обычной жизни мы еще можем действовать на основе смутных, путаных или предвзятых идей (хотя за них приходится в конце концов расплачиваться), то в науке соблюдать данное правило особенно существенно. Всякая наука, считает Декарт, заключается в ясном и очевидном познании[34].

Правило второе: "делить каждое из исследуемых мною затруднений на столько частей, сколько это возможно и нужно для лучшего их преодоления". Речь идет о своего рода мыслительной аналитике, о выделении простейшего в каждом ряде".

Правило третье: "придерживаться определенного порядка мышления, начиная с предметов наиболее простых и наиболее легко познаваемых и восходя постепенно к познанию наиболее сложного, предполагая порядок даже и там, где объекты мышления вовсе не даны в их естественной связи".

Правило четвертое: составлять всегда перечни столь полные и обзоры столь общие, чтобы была уверенность в отсутствии упущений"[23].

Декарт затем конкретизирует правила метода. Важнейшая философская конкретизация состоит в том, чтобы понять процедуру выделения простейшего именно в качестве операции интеллекта. "...Вещи должны быть рассматриваемы по отношению к интеллекту иначе, чем по отношению к их реальному существованию"[24]. "Вещи", поскольку они рассматриваются по отношению к интеллекту, делятся на "чисто интеллектуальные" (таковы уже рассмотренные сомнение, знание, незнание, воление), "материальные" (это, например, фигура, протяжение, движение), "общие" (таковы существование, длительность и т. д.)

Речь здесь идет о принципе, важнейшем не только для картезианства, но и для всей последующей философии. Он воплощает кардинальный сдвиг, происшедший в философии нового времени в понимании материальных тел, движения, времени, пространства, в осмыслении природы в целом, в построении философской и вместе с тем естественнонаучной картины мира и, следовательно, в философском обосновании естествознания и математики.

ЕДИНСТВО ФИЛОСОФИИ, МАТЕМАТИКИ И ФИЗИКИ В УЧЕНИИ ДЕКАРТА

К числу сфер знания, где можно наиболее плодотворно применять правила метода, Декарт относит математику и физику, причем он с самого начала, с одной стороны, "математизирует" философию и другие науки (которые становятся отраслями и приложениями универсальной математики, mathesis universalis), а с другой стороны, делает их как бы разновидностями расширенно понятой "философской механики". Впрочем, первая тенденция просматривается у него более ясно и проводится более последовательно, чем вторая, тогда как попытка все и вся "механизировать" относится скорее к следующему столетию. Правда, и математизация, и механизация — тенденции, которые применительно к Декарту и философии XVII–XVIII вв. часто трактуются слишком буквально, чего не имели в виду сами авторы того периода. Вместе с тем механицистские и математизирующие уподобления в XX столетии обнаружили свою невиданную прежде функциональность, о которой не

могли и мечтать Декарт и его современники. Так, создание и развитие математической логики, широчайшая математизация и естественно-научного, и гуманитарного, и особенно технического знания сделала более реалистичным идеал mathesis universalis, а имплантация искусственных (механических в своей основе) органов в человеческий организм придала куда больший смысл Декартовым метафорам, вроде той, что сердце — всего лишь насос, да и вообще утверждению Картезия о том, что человеческое тело — мудро созданная Богом машина.

Идеал mathesis universalis, всеобщей математики, не был изобретением Декарта. Он заимствовал и термин, и саму тенденцию математизации у предшественников и подобно эстафетной палочке передал ее последователям, например Лейбницу. Что же касается механицизма, то это — явление более новое, связанное с бурным развитием механики в галилеевой и постгалилеевой науке. Однако у отмеченной тенденции есть оборотная сторона: Декарта с неменьшим правом можно считать исследователем, в мышлении которого философско-методологические идеи оказывали стимулирующее воздействие на те естественнонаучные и математические ходы мысли, которые мы далее рассмотрим и которые он сам часто относил к физике и математике. Так, не столь легко выяснить, а возможно, даже и не нуждается в выяснении вопрос, идет ли аналитизм Декартова философского метода (требование расчленения сложного на простое) от аналитизма, пронизывающего математику Картезия, или, наоборот, выбор единых правил метода толкает Декарта к оригинальному (необычному для унаследованных от античности традиций) сближению геометрии, алгебры, арифметики и их равной "аналитизации". Скорее всего, речь идет об изначальном взаимодействии науки и философии. Результатом же стало создание аналитической геометрии, алгебраизация геометрии, введение буквенной символики, т. е. начавшаяся реализация единой по методу mathesis universalis в самой математике[25].

Подобным образом обстоит дело с философским пониманием субстанции и механикой Декарта. Путь, последовательно ведущий философа Декарта к идее субстанции вообще, материальной субстанции в частности, мы уже проследили ранее. Но в него, о чем прежде специально не шла речь, были органически вплетены элементы, восходящие к декартовской физике в ее (преимущественном) облике механики. Декарт не по одним только философским соображениям уподобил материю телу, так что субстанция становилась и телом-материей. Такова была и тенденция механики: благодаря такому уподоблению значительно облегчалась решающая для тогдашней механики процедура приписывания и материи, и телу — как их главного, т. е. субстанционального, свойства — именно протяжения.

Надо иметь в виду еще одно характерное для Декарта сближение: субстанцией субстанций и гарантом единства "раздвоенной" субстанции является Бог. Это ему приписывается роль источника

всех постоянств — а они имеют решающее значение как для философии, так и для механики Декарта: постоянство Бога "продублировано" в постоянном же движении материи. Однако есть и существенное различие: если Бог есть источник движения и сама его спонтанность, то материя движется машинообразно под влиянием внешних для нее (как тела) толчков и стимулов и способна лишь сохранять сообщенное ей движение.

Итак, и правила метода, и философская онтология, и научная мысль ведут Декарта к ряду редукций-отождествлений, которые потом вызовут ожесточенные споры, но для науки надолго останутся по-своему плодотворными.

1) Материя трактуется как единое тело, и вместе, в их отождествлении, они — материя и тело — понимаются как одна из субстанций. 2) В материи, как и в теле, отбрасывается все, кроме протяжения; материя отождествляется с пространством ("пространство, или внутреннее место, разнится от телесной субстанции, заключенной в этом пространстве, лишь в нашем мышлении"[26]). 3) Материя, как и тело, не ставит предела делению, благодаря чему картезианство встает в оппозицию к атомизму. 4) Материя, как и тело, уподобляется также геометрическим объектам, так что материальное, физическое и геометрическое здесь тоже отождествляются. 5) Материя как протяженная субстанция отождествляется с природой; когда и поскольку природа отождествляется с материей (субстанцией) и присущим ей протяжением, тогда и постольку происходит фундаментальное для механики как науки и механицизма (как философско-методологического воззрения) выдвижение на первый план механических процессов, превращение природы в своего рода гигантский механизм (часы — его идеальный образец и образ), который "устраивает" и "настраивает" Бог. 6) Движение отождествляется с механическим перемещением (местным движением), происходящим под влиянием внешнего толчка; сохранение движения и его количества (тоже уподобляемое неизменности божества) трактуется как закон механики, который одновременно выражает и закономерность материи-субстанции[27]. При всем том, что стиль рассуждения Декарта в этих частях его единой философии, математики, физики выглядит так, будто речь идет о самом мире, о его вещах и движениях, не станем забывать: "тело", "величина", "фигура", "движение" изначально берутся как "вещи интеллекта", сконструированные человеческим умом, который осваивает простирающуюся перед ним бесконечную природу.

Таким и предстает перед нами ***"мир Декарта" — мир конструкций человеческого ума,*** который, однако, не имеет ничего общего с миром далеких от жизни, беспочвенных фантазий, ибо в этом мире интеллекта человечество уже научилось жить особой жизнью, приумножая и преобразовывая его богатства.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Декарт Р.* Избр. произведения. М., 1950. С. 262. Цитаты, взятые из этого издания, сверены с латинским оригиналом по: Renati Descartes. Opera philosophica. Edito ultima. Amsterdam, 1656. [2] Там же. С. 265, 266. [3] Там же. С. 336. [4] Там же. С. 336. [5] Там же. С. 340. [6] Там же. С. 428. [7] Там же. С. 429–430. [8] Там же. С. 440. [9] Там же. С. 342. [10] Там же. С. 345. [11] Там же. С. 344. [12] *Гегель Г. В. Ф.* Сочинения. М., 1935. Т. 11. С. 257. [13] Там же. С. 264.

[14] *Мамардашвили М.* Как я понимаю философию, М., 1990. С. 110.

[15] *Декарт Р.* Избр. произведения. С. 108. [16] Там же. С. 260. [17] Там же. С. 265–266. [18] Там же. С. 115. [19] Там же. С. 363. [20] Там же. С. 396. [21] Там же. С. 396. [22] Там же. С. 272. [23] Там же. [24] Там же. С. 126.

[25] См.: *Катасонов В. Н.* Метафизическая математика XVII в. М., 1993. С. 8–25.

[26] *Декарт Р.* Избр. произведения. С. 469–470.

[27] См. *Гайденко П. П.* Эволюция понятия науки (XVII–XVIII вв.). М., 1987. С. 150–165; *Никулин Д. В.* Пространство и время в метафизике XVII в. Новосибирск, 1993. С. 20–29.

Глава 3. КАРТЕЗИАНСТВО В XVII в.

Не будет преувеличением утверждать, что картезианство как совокупность философских и научных идей стало в XVII в. — и не только во Франции — самым влиятельным направлением. Это учение далеко не однозначно. Его компоненты отражали различные требования жизни, умонастроения разных социальных сил и духовных устремлений философов, придерживавшихся совершенно несходных и порою даже противоположных ориентаций.

Среди компонентов картезианства следует выделить прежде всего ***сильную рационалистическую и рационализирующую тенденцию.*** Системность картезианской философии формировалась в определенном противостоянии религиозной вере. Правда, некоторые, преимущественно протестантские теологи испытали воздействие ряда идей Декарта, в том числе идей его физики. Но главную роль рационалистические идеи Декарта и картезианцев сыграли в собственно научном мышлении.

Мы констатируем это прежде всего применительно к **логике,** где произошли радикальные изменения в сравнении с традиционной, аристотелевско-схоластической логикой. Напомним, что в эпоху средневековья, как еще и в античности, она обычно именовалась **"диалектикой".** При решающем значении формально-доказательного начала она вместе с тем то и дело сбивалась как на прояснение вероисповедной проблематики, так и на тесно связанное с ним осмысление проблематики бытийной, онтологической. Решительный поворот Декарта к аналитическому обобщению стремительно развивавшегося научного знания — прежде всего математического естествознания — потребовал и значительного реформирования традиционной логической методики. Из "диалектики" она превращалась в логику (не следует забывать, конечно, и родственности этих древнегреческих терминов). А логика все больше увязывала свои приемы и принципы с методологией науки (прежде всего с естествоведческой).

Весьма показательна здесь деятельность гениального математика и физика **Блеза Паскаля** (1623–1662). Хотя его глубокие и оригинальные философские идеи (они частично рассматривались ранее в связи со скептицизмом и будут рассмотрены в дальнейшем) можно лишь косвенно увязать с картезианскими, его научная деятельность и главное ее методологическое осмысление протекали в том же русле, что и картезианские. Математически весьма одаренный Паскаль уже в юности написал трактат «О конических сечениях», а в дальнейшем построил счетную (суммирующую) машину. Занимаясь также теорией вероятности и проблемой бесконечно малых величин, Паскаль прокладывал путь для открытия дифференциального и интегрального исчисления, сделанного уже после его смерти Лейбницем и Ньютоном. Будучи по складу ума и незаурядным экспериментатором, в 1648 г. Паскаль доказал наличие атмосферного

давления. Это открытие отвергало многовековую аристотелевско-схоластическую догму о "боязни пустоты". Немало сделал Паскаль и для открытия законов гидростатики. Все это, несомненно, позволяет назвать его ***одним из основоположников естествознания нового времени.***

Декарт полагал, что он повлиял на Паскаля, инспирировав Паскалевы эксперименты по установлению атмосферного давления (оба они принадлежали к кружку ученых, группировавшихся вокруг Мерсенна, близкого друга Декарта, а из этого кружка вскоре сформировалась Французская академия естествознания. Общее направление мысли Паскаля — в духе картезианского рационализма — зафиксировано в небольшом трактате «О геометрическом уме и об искусстве убеждать», в котором излагались требования к доказательному методу.

Более систематически и пространно эти идеи разработаны в книге двух других картезианцев (последователей Декарта в области методологии) **Антуана Арно** и **Пьера Николя** «Логика, или Искусство мыслить». Так называемая «Логика Пор-Рояля» названа по имени янсенистского монастыря, расположенного на окраине Парижа, где провел свои последние годы Паскаль и где нашли себе приют авторы названного произведения. Оно было опубликовано в 1662 г. — год смерти Паскаля — и стало важнейшей вехой трансформации традиционной "диалектики" в логику, которая отнюдь не перечеркивала ее полностью. Она трактовалась здесь по Декарту — как наука обретения новых истин в исследовании реальной проблематики.

Отказавшись от ряда бесполезных формализмов и тонкостей традиционной диалектики (к чему призывал и Декарт), авторы «Логики Пор-Рояля» усматривали главную цель "искусства мысли" в строгом формулировании суждений, приближавшихся к математическим. В наибольшей степени влияние Декарта сказалось в данном произведении во введении учения о методе как важнейшего, особенно продуктивного раздела логики. Четыре правила рационалистического метода Декарта, о котором ранее шла речь, были осмыслены здесь как **методы анализа и синтеза.** Первый из них трактуется как путь открытия новых положений посредством внимательного наблюдения и аналитического расчленения вещей и явлений, благодаря чему могут быть найдены простые и ясные истины, радикально отличные от неопределенных и темных схоластических универсалий. Еще большая роль отводилась в «Логике Пор-Рояля» синтетическому (или теоретическому) методу, посредством которого должен осуществляться переход от наиболее общего и простого к менее общему и сложному. В контексте учения о методе сформулированы правила для определения аксиом и доказательств.

Прорыв рационалистической, логической мысли, осуществленный в «Логике Пор-Рояля», с одной стороны, подводил обобщающий итог успехам естественнонаучной мысли нового времени, а с другой — подготавливал новые открытия.

1. ОККАЗИОНАЛИЗМ

Огромную роль в философской доктрине Декарта играло решение проблемы человека. Его методология и гносеология, весь круг его научных открытий свидетельствовали о силе и успехах человеческого мышления в постижении новых истин. В частности и в особенности, истин, углубляющих понимание тела человека. Но по мере этого углубления выявлялась загадочность человеческого духа, ничего общего не имеющего с материей, с механизмом физиологических реакций и тем не менее удивительно согласованного с ними. **Психофизическая проблема** — главная проблема психологической науки, в которую Декарт внес весомый вклад, — стала основным источником и главным проявлением его дуалистической метафизики. Картезий оставлял материальную и духовную стороны человеческого существа в независимости друг от друга и в то же время констатировал непрерывную согласованность их деятельности. Это решение породило идеалистическое направление в философии XVII в., получившее наименование **окказионализма** (лат. occasio — повод, случай).

Родоначальник окказионализма немецкий философ **Иоганн Клауберг** (1622–1665) углубил пропасть между телом и душой человека, подчеркнул невозможность взаимодействия между ними. Как Клауберг, так и нидерландский картезианец **Арнольд Гейлинкс** (1624–1669) провозгласили иррациональность связи души и тела, а подлинным источником согласованности физического и духовного начал в человеке признавали только волю Бога. Гейлинкс пояснял такую согласованность на примере двух часовых механизмов, однажды одновременно заведенных божественным мастером и с тех пор ни на йоту не отклоняющихся от установленной согласованности.

Наиболее подробно и по-своему основательно концепцию окказионализма развил французский картезианец **Николай Мальбранш** (1638–1715), автор произведений «О разыскании истины» (1675), а также «Беседы о метафизике и религии» (1688). Он отстаивал ту позицию, что подлинной причиной непрерывно осуществляющегося взаимодействия души и тела в реальном человеке следует считать только Бога. Многочисленные же случаи тех или иных изменений в теле — только повод (occasio), используемый Богом для того, чтобы вызвать то или иное изменение в душе. Полностью противопоставляя дух и тело — более решительно, чем это делал сам Декарт, — Мальбранш обращался к понятию Бога, в котором усматривал единственную сверхъестественную причину всех случаев духовно-телесного взаимодействия.

Деистическая, в принципе, позиция Декарта минимизировала роль внеприродного Бога во всех событиях природного и даже человеческого мира. Мальбранш, напротив, возвращался к августианско-волюнтаристическому понятию Бога. При этом его роль он

мыслил максимальной не только в жизнедеятельности человека, но и во всем другом, на первый взгляд чисто природном бытии.

Декарт радикально-механистически трактовал материю и чисто телесную причинность. Общее в масштабах всего мира причинение считалось результатом отдаленного божественного толчка. Конкретное же соударение вещей, как предполагалось, выявляет лишь их пассивную безынициативность, отсутствие собственных органических сил. Такая трактовка материи позволяла Мальбраншу отрицать объективность причинных связей между вещами. События и в телесном, и в духовном мире — прямое свидетельство того, что Бог есть единственно активное первоначало. "Движущая сила тел... не находится в движущих телах, ибо эта движущая сила не что иное, как воля Божья... Естественная причина не есть реальная и истинная причина, а причина случайная, определяющая решение творца природы действовать тем или иным образом в том или ином случае"[1]. Тем самым в этой «Философии случайности» (causa occasionalis — случайная причина) мир лишался самостоятельной целостности, которая полностью приписывалась Богу. Более того, самостоятельности лишалась и каждая единичная вещь. Она не могла поэтому стать причиной нашего понимания ее. Такое понимание возможно, согласно окказионалистам, лишь в силу идей нашей души, первопричиной которых тоже должен мыслиться только Бог (это тоже августинианский момент; он был частично свойствен и Декарту, а теперь повторялся уже в гносеологии Мальбранша).

В свете сказанного понятна и основная философская позиция Мальбранша, подчеркнувшего в другом своем произведении, что следует не Бога низводить до мира, а мир вместе с человеком погружать в Бога. Эта позиция явно противопоставлена пантеизму Спинозы, который, правда, не отождествлял понятия Бога с материей, но, вводя понятие субстанции-природы, один из атрибутов которой составляла материя, до определенного предела мыслил человека сугубо натуралистически, а причинность — радикально-механистически (по-картезиански). Ви́дение же вещей — всего сущего в Боге, — которое провозглашал Мальбранш, впоследствии (в 1824 г.) было обозначено термином **панэнтеизм.** Позволительно назвать эту позицию **мистическим пантеизмом,** который совсем не переходит в натуралистический. Божественный абсолютизм, в сущности, всегда представляет актуальную бесконечность. Но Декарт противопоставлял ее эмпирической, потенциальной бесконечности, а актуально бесконечного Бога высоко поднимал над ней, делая первую, реальную бесконечность достаточно самостоятельной и непознаваемой. Мистический же пантеизм Мальбранша полностью лишал вещи реальной самостоятельности, а их причинность, в сущности, объявлял иллюзорной.

Этой позиции соответствовали и изменения, внесенные Мальбраншем в теоретико-познавательные принципы картезианства. Здесь он старался следовать рационализму Картезия, сохраняя требование ясности и отчетливости как основного критерия истинности.

Сохранял он и основное рационалистическое деление познавательных способностей на чувственное представление (включавшее воображение и память), деятельность которого выражается в восприятиях, и чистый разум, познающий посредством идей. Наличие чувственных восприятий открывает перед нами возможность убеждаться в существовании вещей. Однако их свойства могут быть ясно познаны только через идеи, коренящиеся в разуме. Они трактуются по-августиниански (и, следовательно, по-платоновски) — как не имеющие никакой связи с чувственными представлениями и являющиеся непосредственным воздействием Бога.

Душа человека, напротив, непосредственно постигается во внутреннем опыте благодаря чувственным образам самовосприятия, чисто психологически. Такое познание смутно. И тем более то же следует утверждать о познании Бога. Если для Декарта (а затем и для Спинозы) актуальная бесконечность абсолюта представляла максимально ясную идею нашего ума, то для Мальбранша, напротив, никакой ясностью она не обладала. Мистический пантеист скорее примыкал к апофатической теологии, убежденным сторонником которой был Николай Кузанский.

Мистический пантеизм Мальбранша сочетался и с элементами теизма. Тем не менее его философская защита религии против наступавшего рационализма науки не удовлетворила католическую церковь, и произведения Мальбранша трижды (начиная с 1690 г.) вносились в папский «Индекс запрещенных книг».

2. МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ КАРТЕЗИАНСТВА

Физическая компонента картезианства нашла поддержку у других сторонников Декарта, которые стремились построить на этой основе целостное понимание: одни — человека, другие — природного бытия в целом. Первым из них стал **Хендрик Деруа** (1598–1679), ученик и соратник Декарта в борьбе против фанатичного клерикала Гисберта Воэция, гонителя Картезия, профессора Утрехтского университета. Однако уже в двух своих произведениях, опубликованных при жизни Декарта, — «Основания физики» (1646) и «Разъяснение о человеческом уме, или Разумной душе, в котором объясняется, что она есть и чем может быть» (1647) — Деруа порвал с дуализмом учителя и объявил — в противоположность будущему окказионализму — мышление только свойством ("модусом") тела, в принципе таким же, как и его способность к движению. Отвергал Деруа и врожденность идей, допуская наличие в душе только способности к мышлению. Механистическую физиологию учителя Деруа увязывал с сенсуалистическим убеждением в опытно-чувственном происхождении идей.

Сразу после выхода последнего произведения Декарт опубликовал небольшую брошюру, в которой с прежних позиций дуализма

и идеализма отверг как упрощенные идеи своего бывшего ученика. Тем не менее последний уже после смерти Декарта опубликовал книгу «Естественная философия» (1654), где еще резче выдвинул на первый план физику, которая предшествует здесь психологии и теории познания, а не следует за ними, как было у Декарта.

В дальнейшем во Франции выступали с книгами и лекциями другие поборники картезианства, исходившие из его физической компоненты и отвергавшие идеи окказионализма.

Особо значительную роль среди них сыграл **Бернар де Фонтенель** (1657–1757), философ и писатель, длительное время (1699–1740) состоявший ученым секретарем Парижской академии наук. Убежденный поборник науки, он с большей энергией подчеркивал значение прогресса научных знаний и основанной на них техники для овладения силами природы. Пропагандист картезианской механики, Фонтенель сочетал ее с учением Бруно о безграничности Вселенной, о множестве и населенности ее миров в сочинении «Разговоры о множестве миров» (1686) — одной из первых популяризаций естественнонаучной и философской мысли.

В опубликованном в том же году «Сомнении по поводу физической системы окказиональных причин» Фонтенель полемизировал с Мальбраншем, противопоставляя понятию окказиональной причины, трактовавшейся автором «Разыскания истины» как первопричина, понятие истинной, физической причины, необходимо связанной со своим действием. В произведениях, написанных позже, Фонтенель распространял понятие детерминизма и на психические акты, отходя тем самым от картезианского дуализма. Оставляя в тени понятие Бога, вскрывая несостоятельность языческой мифологии и начиная критику религии, Фонтенель стал одним из ранних просветителей, прокладывавших путь французскому Просвещению и материализму XVIII в.

3. БЛЕЗ ПАСКАЛЬ (1623–1662)

Однако развитие науки и рационалистической методологии отнюдь не приводило автоматически на позиции отрицания религии и тем более ее перечеркивания. Одним из ярких свидетельств в пользу этого тезиса служит деятельность **Блеза Паскаля.**

Гениальный естествоиспытатель и методолог научного знания, разрабатывавший собственную классификацию наук, противник схоластического авторитаризма, сторонник прогрессивного движения человечества по пути цивилизации, философ вместе с тем считал, что разум не исчерпывает сути человеческого существа. "Мы познаем истину не только разумом, но также и сердцем", — провозгласил Паскаль в своем главном произведении «Мысли», написанном в последние годы его недолгой жизни и изданном лишь посмертно (1669)[2]. В эти годы он стал затворником монастыря Пор-Рояль, центра янсенизма — полупротестантского направления

Блез Паскаль

в католицизме, отстаивавшего подлинную, искреннюю, неформализованную религиозность.

Достоверное знание как неотъемлемое достояние разума, знание, для обоснования которого так много сделал Паскаль, распространяется лишь на сферу конечных предметов, с которыми человек имеет дело в своей повседневной деятельности. Но проблема познаваемости мира становится совершенно иной, когда встает мировоззренческий вопрос, затрагивающий все человеческое существо, проникающий в самые сокровенные глубины его души. Любое решение этого вопроса для Паскаля невозможно вне проблемы соотношения бесконечного и конечного, в контексте которой только и можно уяснить место человека в универсуме. Пафос бесконечности Бога пронизывает все мировоззрение Паскаля, и здесь оно перекликается с мировоззрением Николая Кузанского. Декарт систематически различал потенциальную бесконечность мира (он называл ее безграничностью или неопределенностью), с которой имеет дело и чувственное, и рациональное познание, и актуальную бесконечность божественного абсолюта. Чувственному познанию он совершенно недоступен, но для рационально-интуитивного духа его познание вполне по силам. Для Декарта это максимально общее познание составляет предельно ясную идею нашего ума. Такой же

вскоре стала и позиция Спинозы. Паскаль же (как вскоре после него и Мальбранш), в сущности, игнорировал понятие потенциальной бесконечности, безграничности, считая ее вариантом конечного. Французский мыслитель в своем мировоззрении полностью сосредоточился на подлинной бесконечности, трактуемой актуалистски. Одна ее разновидность — это "бесконечность в большом" (l'infinité de grandeur), давно ставшая очевидной беспредельностью универсума. Менее очевидна "бесконечность в малом" (l'infinité de petitesse), которая, однако, все настоятельнее выдвигалась развитием естественнонаучной мысли. Но обе разновидности подлинной бесконечности сливаются в бездонный абсолют, который и должен мыслиться единым и неделимым Существом, т. е. Богом. Паскаль последовательно подчеркивает его непознаваемость в духе тысячелетней апофатической теологии. Вместе с ней в наше познание закономерно вторгается элемент **агностицизма,** наделяющий зыбкостью и все то, что мы считаем твердо познанным. Здесь снова приходится вспоминать Николая Кузанского.

Паскаль систематически подчеркивает зыбкость конечного, "догматического" знания в его претензиях на безусловность обретенных истин, на невозможность осмыслить в их свете подлинную бесконечность, созерцаемую человеком. Ни в одной из своих наук человек не способен ни к полному неведению — иначе бы он не обладал этой наукой, — ни к всеобъемлющему знанию. Люди действительно рождаются в полном неведении. Наиболее одаренные из них много познают, однако при всем объеме их познаний подлинная мудрость наиболее проницательных из них состоит в том, что они осознают и подчеркивают свое неведение перед лицом неисчерпаемой бесконечности. Им противостоят те "догматики", которые, набравшись обрывков знаний, воображают, будто все познали.

Эти выпады Паскаля были обращены против схоластики и даже официальной теологии. Впрочем, к догматикам философ относит и атеистов. "Атеизм указывает на силу ума, но только до определенной степени"[3]. Основная ошибка всяких догматиков — полное противопоставление истины и заблуждения, между тем как истина всегда частична, относительна. То же самое следует сказать и о заблуждении. А равным образом о добре и зле. Срединное положение человека между бытием и небытием с необходимостью делает все его истины относительными.

Агностицизм Паскаля, отнюдь не отрицающий частичной познаваемости мира (что, конечно, присуще и всякому агностицизму), — одно из следствий его убеждения в непознаваемости актуальной бесконечности, представляющей для него (как и для Гоббса) выражение божественной темноты. Действительность, погруженная в непроглядный мрак бесконечности, многократно превосходит возможности человеческого понимания.

ЧЕЛОВЕК ПЕРЕД ЛИЦОМ ИСТИНЫ И БЕСКОНЕЧНОСТИ. ЕГО ВЕЛИЧИЕ И НИЧТОЖЕСТВО

Но подлинная, абсолютная, "конечная" истина, постигающая все вещи, включая человека, доступна лишь самому абсолюту, Богу. Человек же как телесное существо осужден на понимание лишь относительной истинности, ибо всегда вне его возможностей постижение окружающего его целого. А без такого понимания невозможно и достоверное познание его частей, ибо бесчисленные переплетения вещей и событий делают невозможным познание любой из них без понимания множества других, прямо или косвенно с ней связанных.

В свете сказанного становится очевидным, что человек, облеченный в телесную оболочку, с трудом "удерживается на грани двух бездн — бездны бесконечности и бездны небытия"[4]. В этом состоянии его самонадеянная любознательность оттесняется безмолвным созерцанием. Человек претендует быть покорителем природы, что подчеркивали в своих учениях Бэкон, Декарт, да и сам Паскаль как ученый и методолог науки. Но человек не должен поощрять свою гордыню, ибо от людского взора скрыто "непроницаемой тайной" начало и конец мироздания, "он улавливает только видимость явлений, ибо он не способен познать ни их начало, ни их конец"[5]. И прежде всего человек бессилен прогнозировать собственную жизнь. В принципе Паскаль трактует человека по-картезиански, — т. е. последовательно дуалистически — как сочетание двух взаимоисключающих субстанций. Для автора «Мыслей» "нет ничего абсурднее утверждения, будто материя сама себя познает". Будучи едва ли не самым основным проявлением "бесконечности в малом", "человек — самое непостижимое для себя творение природы, ибо ему трудно уразуметь, что такое материальное тело, еще труднее — что такое дух, и уж совсем непонятно, как материальное тело может соединиться с духом. Нет для человека задачи неразрешимее, а между тем это и есть он сам"[6].

Приведенные слова Паскаля, как и весь строй его мыслей, свидетельствуют о том, что ему не была присуща такая фундаментальная черта новаторской философской мысли его эпохи, как натурализация человека, трактовка не только его тела, но и духа как проявлений единой природы. Для Паскаля даже тело человека — несомненное явление материальной природы — во всей своей сложности и в его зависимости от бесконечности непостижимо. Такого рода непостижимость многократно увеличивается из-за объединения тела с духом, без чего нет человека. Даже животный организм, который для Декарта полностью превратился в механизм, по убеждению автора «Мыслей», таковым считаться не может. "Действия мыслящей машины, — подчеркнул изобретатель первой счетной машины, — больше похожи на действия мыслящего существа, нежели животного, но у машины нет собственной воли, а у животного есть"[7].

Из сказанного ясно, что человека окружают непостижимые тайны, да и сам он есть величайшая тайна; а потому человек — ничтожнейшее существо. "Человек в бесконечности — что он значит?". Начало и конец его неизвестны, его существование мимолетно. В таком контексте Паскаль формирует свой знаменитый образ человека как "мыслящего тростника" — одного из наиболее слабых созданий природы. "Чтобы его уничтожить, вовсе не надо всей Вселенной: достаточно дуновения ветра, капли воды"[8]. Тема одиночества, заброшенности человека в бесконечных пространствах мира — одна из определяющих тем паскалевских мыслей. "Меня ужасает вечное безмолвие этих пространств"[9].

Но и в самом ничтожестве человека заключена возможность его величия. Паскаль связывает ее с **мыслительной способностью,** которая высоко поднимает человека над всеми другими творениями. "Величие человека тем и велико, что он сознает свое ничтожество. Дерево своего ничтожества не сознает... Человек чувствует себя ничтожным, ибо понимает, что он ничтожен: этим он и велик"[10]. Человек, повторяет Паскаль, — не ангел, но и не животное. Некоторые люди тщетно пытаются погасить в себе страсти, чтобы приблизиться к ангелам. Другие же хотят отказаться от разума и на этом пути уподобляются тупым животным, — совсем уж позорная жизнь. Между тем при неизбежной двойственности человеческой природы нужно развивать в себе естественную потребность в мышлении. Только на этом пути можно преодолеть человеческое ничтожество и усилить величие человека, данное ему в мысли, и только в ней. При всей абстрактности этого рассуждения Паскаля нельзя не заметить, что в таком контексте его морально-философской доктрины проявилась рационалистическая компонента его мировоззрения, которая отнюдь не устраняет религиозности, а причудливо сочетается с ней.

Онтологические построения в философии Паскаля концентрируются вокруг проблемы Бога, и не менее того они концентрируются вокруг темы человека, которая иногда даже становится ведущей, важной самой по себе. Но поскольку человек трактуется Паскалем агностически, то могучий рационализм, который мыслитель продемонстрировал в своей методологии науки, в сущности, совершенно не распространяется на его понимание и толкование человека. В противоположность рационалистам и натуралистам той эпохи, например Гоббсу или Спинозе, которые стремились к ***рационализации и натурализации всего человека,*** включая и сферу его моральности, ***Паскаль считал такую позицию совершенно несостоятельной.*** Ведь человек, по его убеждению, "химера", "диковинка", "чудовище", "хаос", "сгусток противоречий". Едва ли не главное из них — "междоусобицы разума и страстей", словом, самое удивительное "чудо" Вселенной, уступающее в своей загадочности только Богу[11]. Свое истолкование человека Паскаль выразил в знаменитом афоризме: "У сердца есть свои основания (raisons), которых разум (raison) не знает"[12]. Таким образом,

поскольку "порядок сердца" противоположен порядку разума и иногда отождествляется с волей, явление интуиции ("сердце", "инстинкт"), играющей основную роль в гносеологии Паскаля, им сенсуализируется и в чем-то иррационализируется. Эта черта и отличает ее от гносеологии Декарта.

РЕЛИГИЯ КАК РАЗРЕШЕНИЕ ВСЕХ ПРОТИВОРЕЧИЙ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО СУЩЕСТВОВАНИЯ

Религиозные искания и деятельность Паскаля стали закономерным итогом его понимания человека. Впрочем, уже в онтологии Паскаля понятие Бога как совершенно непостижимого абсолюта играет решающую роль. Когда мы читаем в «Мыслях», что бесконечная бездна может быть заполнена лишь чем-то бесконечным и неизменным, т. е. Богом[13], присутствие которого запечатлено в любой конечной вещи, то эту позицию автора можно истолковать как *позицию* ***мистического пантеизма.*** *Здесь можно видеть в Паскале* предшественника Мальбранша с его доктриной ви́дения всех вещей в Боге. Сформулированное им положение окказионализма, отрицавшее устойчивость и объективность закономерностей, можно увидеть в некоторых положениях «Мыслей», когда их автор указывает, например, что из постоянного сцепления явлений и событий в природе мы делаем вывод о присущем ей нерушимом законе, забывая, однако, что природа иногда "обманывает нас и не подчиняется собственным правилам"[14].

Значительно больше фактов, свидетельствующих об отсутствии устойчивых закономерностей, Паскаль видит в человеческом, историческом мире. В отличие от Гоббса, Спинозы и других теоретиков "естественного права" Паскаль стремится максимально ограничить действие естественных законов в этом мире. В противоположность таким теоретикам, события природной и тем более человеческой жизни французский религиозный философ ставит в максимальную зависимость от внеприродного Бога. Он решительно выступает против деизма, минимизировавшего роль Бога не только в природном, но и в человеческом мире. Для Паскаля деизм фактически не отличался от атеизма. Он считал, что христианской религии они одинаково чужды, враждебны. Декарту его последователь в области методологии не может, по его собственному признанию, простить того, что тот, заставив Бога дать миру "первощелчок", в дальнейшем стремился обойтись без него[15]. Паскаль же убежден, что человеку нужен только "живой Бог", каким, по его мнению, может быть только Бог христианской религии. Философ-монах считал, что этот личный, непрерывно творящий Бог не находится в непримиримом противоречии с мистико-пантеистическим Богом паскалевской онтологии.

Как неоднократно констатировано выше, теология принадлежит к тем направлениям человеческого духа, где роль авторитета максимальна, а роль разумного доказательства минимальна. И можно

согласиться с Паскалем, что существование Бога осуществляется прежде всего "сердцем", и без такого чувствования нет "живого Бога". Однако великий ученый все же не мог обойтись и без попыток рациональных доказательств божественного бытия.

Для религиозного мыслителя весьма показателен аргумент, получивший наименование "пари Паскаля". Он явно навеян его занятиями теорией вероятности применительно к практике азартных игр. "Между нами и Богом — бесконечность хаоса, — говорит автор «Мыслей». — Где-то на краю этой бесконечности идет игра — что выпадет, орел или решка? На что вы поставите?" Разум говорит о равной вероятности орла и решки, однако, когда вмешивается "сердце", становится очевидным, что, ставя "на решку" (означающую отсутствие Бога), мы теряем свою конечную жизнь, которая и так обречена. Ставя же "на орла", т. е. на существование Бога, мы можем выиграть "бесконечно счастливую жизнь"[16]. Отсюда "очевидно", что ставить следует только "на орла".

Живой, личностный, глубоко интимный Бог враждебен неистребимому эгоизму человеческих страстей. Поэтому любовь к Богу, повторяет Паскаль формулу Августина, должна с необходимостью сопровождаться ненавистью к самому себе. Все мистерии познания и человеческой жизни вообще разрешаются, по убеждению Паскаля, лишь обращением к догматам христианства, в частности к легенде о первородном грехе и искупительной жертве Христа. Глубоко верующий человек победил в Паскале философа-рационалиста.

Идеи Паскаля были неоднозначно восприняты и в религиозных и в светских кругах. Все же недогматический характер его религиозности, как и его глубокая приверженность науке и неотделимой от нее рациональности обусловили яростные выступления против него (как при жизни, так и после смерти) его злейших врагов — иезуитов. Против этих поборников воинствующего католицизма он в 1657 г. написал блестящий памфлет «Письма к провинциалу». Здесь философ-янсенист, хорошо разбиравшийся в богословских тонкостях, вскрыл софистическую казуистику и ханжеский аморализм их деятельности, которую он расценивал как псевдорелигиозную. В своих яростных контробвинениях иезуиты изображали ученого и философа лживым, замаскированным атеистом, изображавшим себя верующим человеком (который, даже став отшельником Пор-Рояля, не оставлял научных занятий).

Французские просветители и тем более материалисты XVIII в., поддерживая научную компоненту мировоззрения Паскаля, отбрасывали религиозную компоненту.

Мировоззрение Паскаля — существенный элемент и современной идейной жизни. Во Франции в нашем веке возникло общество "друзей Паскаля". Значительное внимание ему уделяют экзистенциалисты. Вместе с тем воззрения Паскаля импонируют тем философам и ученым, которые, испытывая равнодушие к современной формализованной религиозности и ее схоластическим обоснованиям,

видят в авторе «Мыслей» вдохновляющий пример сочетания глубокой учености и высокого ума с самой покорной верой.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Мальбранш Н.* Разыскание истины. СПб., 1904. Т. 2. С. 320.
[2] *Pascal B.* Oeuvres complètes. P., 1963. P. 512.
[3] Ibid. P. 522.
[4] Ibid. P. 526.
[5] Ibid. P. 526–527.
[6] Ibid.
[7] *Паскаль Б.* Мысли // Библиотека всемирной литературы. М., 1974. Т. 42. С. 168.
[8] Там же. С. 169.
[9] Там же. С. 151.
[10] Там же. С. 176.
[11] *Pascal B.* Oeuvres complètes. P. 514.
[12] Ibid. P. 532.
[13] Ibid. P. 519.
[14] Ibid. P. 589.
[15] Ibid. P. 77.
[16] Ibid. P. 551.

Глава 4. БЕНЕДИКТ СПИНОЗА (1632–1677)

1. ЖИЗНЕННЫЙ ПУТЬ И СОЧИНЕНИЯ Б. СПИНОЗЫ

Барух Спиноза[1] родился 24 ноября 1632 г. в Амстердаме в семье зажиточного купца Микаэля де Спинозы. Учился Б. Спиноза в еврейском религиозном училище. Одаренному мальчику прочили будущее выдающегося еврейского богослова. Отец, однако, один не справлялся с торговым делом и вынужден был забрать сына из училища еще до окончания курса.

Спиноза, по необходимости вовлеченный в торговые дела отца, получил вместе с тем свободу в выборе интеллектуальных занятий и обратился к изучению математики, медицины, отчасти и философии в кружке знаменитого в Амстердаме врача Ван-ден-Эндена. Вскоре начались преследования Баруха Спинозы (уже тогда взявшего себе латинское имя Бенедикт, что, как и Барух, значило: "благословенный"). Сначала ему вменяли в вину то, что он нерегулярно посещает синагогу и не проявляет должного религиозного рвения. Ему объявляли что-то вроде бойкота, "малого отлучения". Раввинам стало известно, что Спиноза работает над "богохульными", т. е. не укладывавшимися в принятые общиной, толкованиями Библии. В 1656 г. религиозные ревнители амстердамской еврейской общины устроили "Великое отлучение" Спинозы. Молодой ученый должен был покинуть Амстердам, превратившийся для него в опасный город, и переселиться в деревушку Оуверкерк под Амстердамом. Через несколько месяцев он снова вернулся в родной город, поселившись у Ван-ден-Эндена. Он зарабатывал на жизнь шлифовкой линз для микроскопов, очков, телескопов, которые тогда пользовались немалым спросом.

Первые работы, написанные Спинозой в 1660–1663 гг. — «Краткий трактат о Боге, человеке и его блаженстве», «Трактат об усовершенствовании интеллекта» – остались безвестными. С 1662 г. начинается упорная работа Спинозы над «Этикой», которой суждено было продлиться немало лет. Спиноза на некоторый период сделался последователем, популяризатором, но также и критиком философии Декарта. Из размышлений и обсуждений с друзьями родились «Основы философии Декарта, доказанные геометрическим способом» с приложением «Метафизических мыслей». В 1663 г. Спиноза снова переменил место жительства — из Рейнсбурга переселился в местечко Ворбург близ Гааги. А в 1669 г. Спиноза — снова в Гааге, где в то время находилась резиденция республиканского правительства во главе с Яном де Виттом. Не без влияния политических идей своих новых покровителей Спиноза написал в Гааге один из главных своих трудов, обосновывавший права и свободы человека — «Богословско-политический трактат»,

который был выпущен анонимно. Но авторство Спинозы не осталось тайной. Книга была запрещена. Началась отчаянная травля автора «Трактата».

В 1675 г. Спиноза закончил начатую еще в 1662 г. «Этику», свое главное произведение, а также стал работать над «Политическим трактатом». Но «Этику» ему так и не удалось опубликовать, ибо еще до выхода ее в свет распространились слухи об атеизме спинозовской концепции. Смерть от чахотки 21 февраля 1677 г., в возрасте сорока четырех лет, помешала мыслителю закончить «Политический трактат». Только после смерти Спинозы, в 1677 г., были изданы «Opera Posthuma» («Посмертные сочинения»), куда вошли главные работы этого философа. Таков был богатый испытаниями жизненный путь великого Спинозы.

2. ОСНОВНЫЕ ПРИНЦИПЫ И ИДЕИ ФИЛОСОФИИ СПИНОЗЫ

ПАНТЕИЗМ СПИНОЗЫ. СУБСТАНЦИЯ КАК ПРИРОДА И БОГ

Полное название главного произведения Спинозы было длинным; оно, по сути, содержало и перечень его главных проблем: «Этика, доказанная в геометрическом порядке и разделенная на пять частей, в которых трактуется:

I. О Боге.
II. О природе и происхождении души.
III. О происхождении и природе аффектов.
IV. О человеческом рабстве или о силе аффектов.
V. О могуществе разума или о человеческой свободе».

«Этика» включает в себя широко понимаемую философскую метафизику, повествующую о природе, субстанции, Боге, о человеке — его теле и душе, чувствах и разуме, а также и о собственно этико-нравственных проблемах. Но к этике в узком смысле она не сводится. Для понимания этой работы Спинозы, как, впрочем, и ряда других его произведений, следует учесть, как именно развертывается в них философствование. Спиноза берет на вооружение так называемый **геометрический метод**. Что означает: Спиноза сначала дает основные определения (например, определения Бога), затем — аксиомы; после этого четко и лаконично формулируются теоремы и дается их (краткое или развернутое) доказательство.

В части I «Этики», повествующей о Боге, Спиноза прежде всего вводит и развивает понятие **causa sui — причины самого себя**. "Под причиною самого себя (causa sui) я разумею то, сущность чего заключает в себе существование, иными словами, чья природа может быть представлена не иначе, как существующею"[2]. От этого исходного утверждения о причине, causa sui, о спонтанной первопричине Спиноза поведет рассуждение ***к объединению понятий***

Бенедикт Спиноза

Бог, природа и субстанция. "Бог" — стержень общей картины мира всех, по сути, философов нового времени. Как ни парадоксально, здесь философы-новаторы XVII в. тоже осуществили коренные изменения по сравнению со средневековьем. Новая философия хотела внести свою лепту в обновление аргументации, касающейся существования Бога ("онтологические" аргументы).

Спиноза солидарен с Декартом в том, что главное для философии в Боге — существование (бытийствование). Согласен он и с тем, что бытие, т. е. существование Бога надо доказать. И что с такого доказательства надо начать философию. О том, как подходит к делу онтологического доказательства Бога Декарт, говорилось в посвященном ему разделе. Спиноза в определенной степени опирается на уже сделанное Декартом, уточняя и дополняя его аргументацию. Как и Декарт, Спиноза отправляется от "данности" нам (по Декарту, врожденности) идеи Бога. А если идея Бога дана, то отсюда для доказательства существования Бога следует, согласно Спинозе, ввести такие основные правила:

"1. Существует бесконечное число познаваемых вещей;

2. Конечный ум не может понять бесконечного;

3. Конечный ум сам по себе не может ничего понять, если только не определяется чем-то вне себя..."[3]. Чем же он определяется?

Разумеется, Богом. Итак, главное методологическое звено спинозистского доказательства — апелляция к бесконечности (бесконечности миров, тел, познаваемых вещей и т. д.), с одной стороны, и к конечности мира и человека — с другой. Быть отдельным, конкретным, конечным — значит быть, существовать ограниченное время и обладать лишь ограниченными возможностями существования как бытия. А следовательно, должно быть предположено нечто, что обусловливает и себя самого и все сущее именно в существовании как бытии: "Мы находим в себе нечто, что указывает нам не только на большее число, но даже на бесконечные совершенные атрибуты, присущие этому совершенному существу, прежде чем оно может быть названо совершенным. Откуда происходит эта идея совершенства?"[4]. Идея бесконечного и всемогущего Бога как причины существования и самого себя (causa sui) и всего остального не может происходить "от меня", т. е. от индивидуального человека. Значит, ее тоже "задает" нам сам Бог. Отсюда вывод Спинозы: "Следовательно, Существо абсолютно бесконечное, или Бог, имеет от самого себя абсолютно бесконечную способность существования и потому безусловно существует"[5]. В этих рассуждениях Спинозы немало аргументов, заставляющих вспомнить о Декарте и более ранних авторах.

Отличие же спинозистской идеи философского Бога от декартовской идеи обозначается прежде всего различиями терминов **"деизм"** и **"пантеизм"**. О Декартовой деистической ориентации мы уже говорили. ***Пантеизм же представляет собой попытку максимально "приблизить" Бога к миру и природе.*** Бог в понимании Спинозы существует, есть не вне мира, не в качестве чуждой ему сущности. Он — в самом мире, "имманентен", т. е. внутренне присущ и родственен ему. Такое толкование Бога — как причины самого себя, как имманентной причины всего сущего — позволяет Спинозе, в соответствии с традициями философского понимания, ***объявить Бога также и субстанцией***. "Под Богом я разумею существо абсолютно бесконечное (ens absolute infinitum), т. е. субстанцию, состоящую из бесконечного множества атрибутов, из которых каждый выражает вечную и бесконечную сущность"[6]. Вот где очень важно учитывать, что под распространенным в наших переводах словах "существовать" имеется в виду "быть". Ибо Бог "есть", субстанция "есть"; они имеют свой способ бытия. Вряд ли о субстанции уместно говорить, что она "существует".

Но в противовес Декарту Спиноза стремился доказать, что "нет ограниченной субстанции... нет двух равных субстанций... одна субстанция не может произвести другой"[7]. Иными словами, ***дуализму Декарта или всякому иному возможному дуализму Спиноза решительно противопоставляет монистический тезис об одной-единственной, притом абсолютной божественной субстанции — природе***. Бог, согласно Спинозе, не внешен, а "имманентен" природе как **"порождающая природа"** (natura naturans)[8]. Имея в виду опровергнуть томизм и другие

традиционные религиозные концепции, Спиноза борется против всяких персональных, антропоморфных толкований Бога. Это, собственно, означает: ***философ предпочитает идею внеличностного, внеперсонального, чисто сущностного философского Бога*** тем трактовкам, которые были предложены в религиозных конфессиях, подобных классическому христианству и. .. иудаизму. К natura naturans, т. е. божеству как порождающей природе, Спиноза присоединяет понятие "**порожденной природы**" (natura naturata), в свою очередь разделяя ее на общую и особенную. "Общая состоит из всех модусов, непосредственно зависящих от Бога... Особенная состоит из всех особенных вещей, порождаемых всеобщими модусами... Что касается *всеобщей порожденной природы*, или модусов, т. е. творения, зависящих непосредственно от Бога или созданных им, то мы знаем их только два, именно движение в материи и разум в мыслящей вещи"[9].

ОТ СУБСТАНЦИИ К МОДУСАМ И АТРИБУТАМ

Из сказанного следует, что та часть «Этики» (и других сочинений) Спинозы, где речь идет о разъяснении субстанции, является одновременно пояснением понятий философского Бога и природы, прежде всего в ее значении natura naturans. Тут доказываются такие тезисы: неделимость субстанции; запрет на рассуждения о какой-либо иной субстанции, кроме Бога; существование всего "в Боге": "без Бога ничто не может ни существовать, ни быть представляемо"[10]. Все эти и иные рассуждения и разъяснения направлены против материалистов, дуалистов — словом, против философов и богословов, которые не понимают, согласно Спинозе, философского смысла субстанции. Ведь ***субстанция — одно из предельно широких, универсальных понятий философии***. Поэтому само это понятие, будучи духовным, интеллектуальным продуктом, неделимо на телесные части: представление о материальной, делимой далее субстанции противоречит самому смыслу понятия. Подобным образом обстоит дело с Богом, если он берется как субстанция. Понятию Бога как субстанции противоречат и делимость, и всякие другие попытки обращаться с этой духовной сущностью, как обращаются с материальным существом, наделенным телом. Пока рассуждения Спинозы о субстанции и Боге строго остаются на высшем метафизическом и богословском уровне. Бог, или субстанция, на этом уровне объявляется необходимо наличествующим, бытийствующим и состоящим из "бесконечно многих атрибутов, из которых каждый выражает вечную и бесконечную сущность..." (Теорема 11 «Этики»).

Но далее возникают немалые трудности. Ранее их разъяснение чаще всего брало на себя богословие. А теперь Спиноза, объявив субстанцию и Богом, и природой, вынужден пояснять, почему и в каком смысле Бог "имманентен" не только природе как субстанции, но и природе как бесконечному множеству вещей и процессов.

Как Бог (субстанция) связан с многокрасочным, многокачественным миром? Понятия **атрибутов и модусов** в философии Спинозы и служат для объяснения связи между Богом, с одной стороны, и материальными телами, с другой стороны; между Богом, его разумом — и разумом, мышлением человека. Итак, речь идет о философской реконструкции единства и разнообразия мира. В Боге, о чем уже шла речь, Спиноза постулирует и объединяющую весь универсум субстанциональность и бесконечное множество атрибутов. Бесконечное множество состояний универсума освоено и может быть освоено человеком лишь частично. Вот почему относительно мира более или менее знакомой, близкой нам природы, как и мира человеческого, ***Спиноза считает разумным ограничиться лишь двумя главными атрибутами, наиважнейшими свойствами субстанции*** — **протяженностью** (extensio) и **мышлением** (cogitatio). "Именно в аспектах двух этих атрибутов человеческий ум постигает субстанцию в ее конкретности. Две субстанции Декарта *были, таким образом, трансформированы Спинозой в два атрибута* единой субстанции"[11].

Если мышление как таковое есть, согласно Спинозе, атрибут субстанции (в силу чего "Бог есть вещь мыслящая — res cogitans"), если протяжение есть также атрибут Бога (в силу чего "Бог есть вещь протяженная" — res extensa), то отдельные мысли (cogitationes) и отдельные тела являются модусами. "Под телом, — пишет Спиноза, — я разумею модус, выражающий известным и определенным образом сущность Бога, поскольку он рассматривается как вещь протяженная (res extensa)"[12]. Мышление — атрибут субстанции (один из бесконечно многих атрибутов Бога). Но у самого мышления есть различные модусы: любовь, желание, аффекты души и т. д. Так естественно и органично Спиноза переходит от общеметафизических рассуждений о Боге-субстанции-природе к философской антропологии, т. е. к концепции человека.

ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА В ФИЛОСОФИИ СПИНОЗЫ

Метафизика Спинозы и других его современников — целостное учение, долженствующее философски представить единство мира. Но учение о человеке не случайно приобретает в этой философии центральное значение. Особое положение философского учения о человеке XVII в. объясняется несомненной приверженностью великих мыслителей той эпохи гуманистическим ценностям. Осмысление философии — даже тех ее разделов, которые непосредственно не касаются человека, — неизменно приобретает у философов XVII в. также и смысложизненный, нравственный характер. ***Забота о человеке, о "правильной" жизненной ориентации заключена в самом фундаменте научного познания и философствования***. Служению человеческому здоровью, счастью, благополучию, разуму подчинено познание законов природного универсума, в особенности закономерностей, управляющих самой

человеческой жизнью. Учение о человеке в гуманистически задуманном комплексе философских исследований как бы скрепляет единой целью весь свод философских знаний.

Учение о человеке, рассуждает Спиноза, должно помочь людям отыскать такую "человеческую природу", которая свойственна всем людям. К выполнению благородной цели, "а именно к тому, чтобы мы пришли к высшему человеческому совершенству"[13], Спиноза и стремится направить все науки, начиная от механики, медицины и кончая моральной философией, учением о воспитании детей. Для этого необходимы не только науки. Следует, согласно Спинозе, "образовать такое общество, какое желательно, чтобы как можно более многие, как можно легче и вернее пришли к этому"[14]. ***Итак, у Спинозы, как у других современных ему мыслителей, широко расчлененная философия именно благодаря учению о человеке концентрируется вокруг блага человека, его нравственного обновления и тесно связывается с изменением общества на гуманистических началах.***

В философии Спинозы вообще, в его философии человека в частности, центральную роль играет понятие свободы.

РАЗУМ И СВОБОДА ЧЕЛОВЕКА

Понятие свободы фигурирует в учениях философов XVII в. как бы на двух уровнях. Первый уровень — абстрактно-философский, метафизический, относящийся к сущности, природе человека, к свободе его воли.

Вопрос о свободе воли, так много и остро дискутировавшийся в философии прошлого, решается у Спинозы весьма просто: мыслитель отождествляет волю с разумом, а потому отрицает саму необходимость вести длинные и запутанные рассуждения о свободе воли. Да и вообще абстрактные "лозунги", касающиеся свободы, сколь бы они ни казались Спинозе привлекательными, интересуют его меньше, чем тщательная работа — уже в рамках философии человека, общества, политики — над более конкретными аспектами проблемы свободы. Это вполне "позитивное" изучение того, как в рамках существующих социальных условий и политических систем может быть достигнута пусть минимальная, но так необходимая человеку свобода. ***Здесь, на втором уровне размышления, термин "свобода" приобретает конкретный, частный, специфический смысл: речь идет, скажем, о свободе слова, печати, о формальной законодательной свободе, о свободе мысли от церковно-идеологической цензуры и т. д.*** Иными словами, речь идет о тех свободах, которые впоследствии получили название демократических. Философы XVII в., как правило, констатируют, что в существующих государствах все эти свободы попираются. Руководствуясь гуманистическими идеалами и желаниями хоть что-нибудь сделать для своего современника, Бэкон, Гоббс, Спиноза предлагают правителям "максимально разумные"

(основанные на свободе) правила управления своими подданными и требуют от них соблюдать такие правила. В этой части своих социально-политических концепций мыслители данной эпохи говорят о том, как должна быть в соответствии с соображениями здравого смысла и гуманности организована государственная власть. Характерный образец такого способа рассуждения о свободе дает Спиноза.

Развитие разума, по мысли Спинозы, есть одновременно обеспечение свободы. Из этого теоретического постулата вытекает важнейшее политическое требование: "В свободном государстве каждому можно думать то, что он хочет, и говорить то, что он думает"[15]. Тирания одного лица несовместима со свободой, разумом и благополучием большинства[16]. Между прочим, «Богословско-политический трактат» Спинозы имеет такой примечательный подзаголовок, разъясняющий его основной замысел: «Богословско-политический трактат, содержащий несколько рассуждений, показывающих, что свобода философствования не только может быть допущена без вреда благочестию и спокойствию государства, но что она может быть отменена не иначе, как вместе со спокойствием государства и самим благочестием».

ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ СУЩНОСТЬ И ОБЩЕСТВО

В XVII столетии уже обсуждался вопрос, который иной раз считают исключительной принадлежностью философии XIX–XX вв.: можно ли считать человека существом, общественным по своей сущности?

Отвечая на этот вопрос, философы XVII в. высказывают по крайней мере две точки зрения, которые на первый взгляд кажутся противоположными. Первую из них особенно четко выражает Спиноза.

Поскольку человек следует "законам разума", т. е. выступает как человек в подлинном смысле слова, он является существом общественным, — такова исходная, основополагающая идея Спинозы. Выражения "разумный" и "стремящийся к общению с другими людьми человек" звучат для Спинозы как синонимы. "То, что заставляет людей жить согласно, заставляет их вместе с тем жить по руководству разума", — таково его убеждение[17]. Люди, живущие в соответствии с принципами разума, в глубоком смысле этого слова едины, подобны друг другу; поэтому-то они постоянно стремятся к взаимному общению. "И самый опыт, — пишет Спиноза, — ежедневно свидетельствует истинность только что показанного нами столькими прекрасными примерами, что почти у всех сложилась пословица: человек человеку Бог. Однако редко бывает, — вынужден признать Спиноза, — чтобы люди жили по руководству разума; напротив, все у них сложилось таким образом, что они большей частью бывают ненавистны и тягостны друг для друга. И тем не менее они едва ли могут вести одинокую жизнь, так что *многим весьма нравится определение человека как животного общественного*

(курсив авт.); и в действительности дело обстоит таким образом, что из общего сожительства людей возникает гораздо больше удобства, чем вреда. Поэтому пускай сатирики, сколько хотят, осмеивают дела человеческие, пускай проклинают их теологи, пускай меланхолики превозносят, елико возможно, жизнь первобытную и дикую, презирают людей и приходят в восторг от животных, — опыт все-таки будет говорить людям, что при взаимной помощи они гораздо легче могут удовлетворять свои нужды и только соединенными силами могут избегать опасностей, отовсюду им грозящих"[18].

ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ ПОЗНАНИЕ И АФФЕКТЫ

В части II «Этики» («О природе и происхождении души») Спиноза, введя сначала понятия атрибутов и модусов, переходит к характеристике тел, имея в виду, как он сам отмечает, сказать лишь "несколько слов о природе тел". Далее Спиноза обсуждает вопрос о том, как человеческая душа "сознает тело человеческое". И вот именно с этого пункта начинается в концепции Спинозы анализ познания.

Как и все мыслители его эпохи, Спиноза в учении о познании прежде всего анализирует — в качестве части «Этики» (т. е. единой, целостной философии) — **чувственное познание**. В критике неопределенности, "смутности" чувственного познания — способностей представления, воображения и создаваемых благодаря им "чувственных идей" — голландский мыслитель идет как вслед за рационалистом Декартом, так и за основателем эмпиризма Бэконом. Аргументация Спинозы здесь такова. Познает человеческая душа. Но она "сознает тело человеческое и знает о его существовании только через идеи о состояниях, испытываемых телом" (Теорема 19 «Этики»). В познании души, опосредованном состояниями тела, возникает специфическая двойственность: "Человеческая душа воспринимает не только состояние тела, но также и идеи этих состояний" (Теорема 22). "Душа познает самое себя лишь постольку, поскольку она воспринимает идеи состояний тела" (Теорема 23). И необходимость для души воспринимать состояния своего тела приносит с собой неизбежную ограниченность: душа оказывается отгороженной от адекватного познания внешних тел (Теорема 25). Отсюда общий вывод: "Идеи состояний человеческого тела, поскольку они относятся к одной только человеческой душе, не суть идеи ясные и отчетливые, но смутные" (Теорема 28). А неадекватность, т. е. смутность, искаженность идей, говорит об их ложности. ***Чувственное познание, т. е. познание первого рода, есть "единственная причина ложности"*** (Теорема 41).

Из такого познания, правда, тоже образуются всеобщие понятия, например идея человека, животного. Но они могут быть только смутными. Спиноза называет такое познание "познанием через беспорядочный опыт" (cognitio ab experientia vaga). К нему примыкает познание "из знаков". Так, мы слышим или читаем

слова и вспоминаем о связанных с ними вещах. Вместе они образуют "познание первого рода, мнение или воображение". Но будучи ложным с точки зрения высоких критериев адекватности и истинности, познание первого рода, иными словами, чувственный опыт вовсе не бесполезен. В жизни человека это смутное, фрагментарное, предположительное знание, как и воображение, мнение и вера играют немалую практическую роль. Без них человек не смог бы выжить и двигаться к более высокому познанию второго и третьего родов, т. е. двигаться к истине. ***Но мы имеем "общие и адекватные идеи о свойствах вещей"*** (схолий 2 к Теореме 40). Этот способ познания Спиноза называет **познанием второго рода.** И наконец, существует **третий род познания — интуитивный** (scientia intuitiva). Второй и третий роды познания, согласно Спинозе, истинны. Второй род познания — это познание рациональное. "Основы разума (ratio) составляют понятия" (Доказательство Теоремы 44). Оно и есть дело ratio (разума) и intellectus (интеллекта, разума в высшем значении слова). Образцами такого познания, т. е. оперирования истинными, адекватными понятиями, Спиноза по примеру Декарта считает математику и логику. И все же ***интуиция, третий род познания, ставится еще выше чисто рационального познания.***

Значительную часть «Этики» занимает спинозовское учение об аффектах, что также соответствует структуре целого ряда философских учений XVII в., прежде всего декартовского.

УЧЕНИЕ ОБ АФФЕКТАХ

"Под аффектами, — пишет Спиноза, — я разумею состояния тела (corporis affectiones), которые увеличивают или уменьшают способность самого тела к действию, благоприятствуют ей или ограничивают ее, а вместе с тем и идеи этих состояний. Если, таким образом, мы можем быть адекватной причиной какого-либо из этих состояний, то под аффектом я разумею состояние активное, в противном случае — пассивное"[19]. В отличие от Декарта Спиноза применяет понятие "страсть души" только к тем аффектам, где идеи смутны, а аффективные состояния пассивны. Несмотря на различие терминологии Декарт и Спиноза в принципе одинаково выделяют для исследования сложный, можно сказать, "комплексный" объект — состояние человеческого тела, возникающее, с одной стороны, под влиянием воздействия вещей внешнего мира, а с другой — благодаря определенному осознанию этих воздействий.

В учении об аффектах у Спинозы, как и у других мыслителей XVII в., ключевым является понятие души. Вводя это понятие, Спиноза снова подчеркивает значимость методологического правила: никогда не забывать о начальной причине всех духовных реакций, а именно о воздействии тел природы на человеческое тело[20]. Понятие "душа" приобретает у Спинозы особое, достаточно конкретное содержание. **Душой** он называет

именно процессы осознания человеком состояний собственного тела, определяемых воздействием вещей природы, — процессы, которые затем оказывают немалое влияние на всю духовную жизнь. Согласно Спинозе, душа — это сама возможность для человека воспринимать как состояния тела, так и идеи этих состояний, причем идеи могут быть не только ясными и отчетливыми, но и смутными. Для дальнейшего осмысления волевого и чувственно-аффективного аспектов человеческого действия такое определение души очень существенно. Прежде всего решительно отвергается представление о неких "внечеловеческих" абсолютных разуме, воле, стремлении и т. д. Раз все действия "души" причинно обусловлены именно воздействием тел природы на человеческое тело, а также вытекающим отсюда специфическим (сложным, часто неадекватным) осознанием состояний тела, то "абсолютным" духовным сущностям, в том числе и "безличным" страстям, не остается места.

На всех этапах анализа, осуществляемого в «Этике», видно стремление Спинозы воспроизвести цепь причинных зависимостей, начинающихся от действия внешних тел на человеческое тело. Спиноза в конце концов обнаруживает механизмы, не просто плавно и последовательно передающие телесные воздействия, но преобразующие их в человеческие аффекты. Это и есть наиболее интересный переломный момент в анализе. С одной стороны, воздействие тел природы на тело человека и вызываемые им ответные реакции "души" (ясное или смутное осознание воздействия, а также "осознание осознания") — первичная "клеточка", от которой Спиноза отталкивается при изучении аффектов. Но, с другой стороны, существенно то, что при объяснении специфики аффектов мыслитель отправляется не от физиологических констатаций (тело природы — тело человека и его реакции), но от более сложного факта: состояния тела осознаются ясно, отчетливо или неадекватно. Итак, осознанность аффектов, по сути дела, и исследует Спиноза, опираясь на понятие души. Далее он устанавливает: осознание человеком воздействия внешних тел на его собственное тело протекает таким образом, что он может судить, благоприятно или неблагоприятно внешнее воздействие для тела (или, как говорит Спиноза, увеличивается или уменьшается этим воздействием способность человеческого тела к самосохранению и к действию). Тело человека, как и всякая вещь, стремится сохранить свое существование. Поскольку душа — не что иное, как осознание состояний тела, она также зависит от этого закона. "Душа, имеет ли она идеи ясные и отчетливые или смутные, стремится пребывать в своем существовании в продолжение неопределенного времени и сознает это свое стремление"[21]. "Благоприятственные" для души состояния — такие, которые увеличивают ее способность к осознанию (мышлению).

Итак, в чем же существо того нового уровня анализа страстей, который начинается вместе с введением понятия души?

Философы верно исходили из того, что исследование сущности человека невозможно без изучения его чувственности, взятой и в

виде деятельности органов чувств (связанной с работой мозга и нервной системы), наиболее элементарных "аффектов тела", и в виде более сложных аффективно-эмоциональных действий. Но далее они поставили вопрос о механизмах осознания человеком собственных страстей, о неразрывной связи аффектов и мышления как элементов "человеческой природы", о целостности человеческого Я как своеобразного единства страсти и мысли. Итак, был поставлен вопрос, который, как не без основания считали философы XVII в., имеет огромное значение и для научного познания природы человека, и для ее совершенствования. И поставлен он был в форме, которая соответствовала универсальным рамкам учения о человеческой природе: какое значение для человека имеет тот факт, что он испытывает страсти, что в нем неизменно и неизбывно заключено аффективное начало? На первом "витке" исследования считалось необходимым сначала выяснить все, что относится к наиболее "жесткому" уровню детерминации человека его "чувственной природой", а значит, и природной необходимостью вне человека.

Делается ряд специфических выводов относительно страстей: некоторые аффекты таковы, что человек мало что может изменить в них; иногда аффекты столь сильны, что преследуют человека, сковывая его другие силы; аффект может быть уничтожен или "укрощен" только более сильным аффектом[22]. ***Отсюда выводится особенно важный принцип: стремясь направить людей к добру и отвратить от зла, нельзя прибегать только к "чистым" доводам разума. Надо помнить о силе аффективных реакций.*** "Истинное познание добра и зла, поскольку оно истинно, не может препятствовать никакому аффекту; оно способно к этому лишь постольку, поскольку оно рассматривается как аффект"[23]. Даже и тогда, когда есть связанное с чем-то случайным желание добра, оно может быть "подавлено" желанием вещей, "существующих в наличности"[24]. Истинное познание добра и зла иногда только возбуждает душевные волнения, а затем просто уступает место обычным вожделениям. Но это не означает, продолжает Спиноза, что усилия разума в обуздании аффектов безнадежны. Нам "необходимо знать как способность, так и неспособность нашей природы, дабы иметь возможность определить, на что способен разум в обуздании аффектов и на что нет". И поскольку разум не должен требовать "ничего противного природе"[25], в учении об аффектах считается совершенно необходимым выяснить, какие аффективные реакции и какие механизмы испытывания аффектов для человека столь же неизбежны, как подчинение всем другим законам природы. Спиноза, вслед за Декартом, вносит в учение об аффектах, "страстях души", немало других конкретных разъяснений, познакомиться с которыми можно, специально обратившись к работам голландского мыслителя, особенно к его «Этике».

Таковы основные идеи великого мыслителя Баруха (Бенедикта) Спинозы.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] О жизни и философии Спинозы см.: *Фишер К.* История новой философии: В 2 т. СПб., 1906. Т. 1. Спиноза, его жизнь и учение; *Соколов В. В.* Спиноза. М., 1977; *Freudenthal J.* Die Lebensgeschichte Spinoza in Quellenschriften, Urkunden und nichtamtlichen Nachrichten. Leipzig, 1899; сочинения Б. Спинозы см.: *Spinoza B. de* Opera quae supersunt omnia. Jenae, 1802-1803. Vol. 1, 2; *Spinoza B. de* Oeuvres complètes. P., 1954; *Spinoza* Opera, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften / Hg. Carl Gerhardt. Heidelberg, 1925.

[2] *Спиноза Б.* Избр. произведения. М., 1957. Т. 1. С. 361; о связи философии Спинозы с наукой, с проблемой субстанции и Бога см.: *Bennett J. A.* Study of Spinoza's Ethics. N. Y., 1984; *Giancotti Boscherini E.* Lexicon Spinozanum. La Haye, 1970. Vol. 2; *Giancotti Boscherini E.* La naissance du materialisme moderne chez Hobbes et Spinoza // Revue philosophique. 1985, № 2. P. 135–145.

[3] *Спиноза Б.* Избр. произведения. Т. 1. С. 79. [4] Там же. С. 81. [5] Там же. С. 370. [6] Там же. С. 361–362. [7] Там же. С. 83. [8] Там же. С. 107. [9] Там же. [10] Там же. С. 372, 373.

[11] *Соколов В. В.* Европейская философия XV–XVII вв. М., 1984. С. 344.

[12] *Спиноза Б.* Избр. произведения. Т. 1. С. 402. [13] Там же. С. 324. [14] Там же.

[15] *Спиноза Б.* Избр. произведения. Т. 2. М., 1957. С. 258. О проблеме свободы, человека и общества в философии Спинозы см.: *Balibar E.* Spinoza and the rise of liberalism. Boston, 1958; *Balibar E.* Spinoza et la politique. P., 1985; *Matheron A.* Individu et communauté chez Spinoza. P., 1969; *Den Uyl A.* Power, state and freedom: An interpretation of Spinoza's political philosophy. Assen, 1983; *Negri A.* Spinoza's political and theological thought. Assen, 1984; *Negri A.* Spinoza and the sciences. Dortr., Boston, Tokyo, 1986.

[16] *Спиноза Б.* Избр. произведения. Т. 2. С. 313. [17] Там же. Т. 1. С. 556. [18] Там же. С. 549–550. [19] Там же. С. 456; о спинозовском учении об аффектах см.: *Wiehl R.* Die Vernunft in der menschlichen Unfernunft: Das Problem der Rationalität in Spinozas Affektenlehre. Hamburg, 1983.

[20] *Спиноза Б.* Избр. произведения. Т. 1. С. 414. [21] Там же. С. 464. [22] Там же. С. 529–533. [23] Там же. С. 534. [24] Там же. С. 536. [25] Там же. С. 537.

Глава 5. ТОМАС ГОББС (1588–1679)

1. ЖИЗНЕННЫЙ ПУТЬ И СОЧИНЕНИЯ Т. ГОББСА

Томас Гоббс родился 5 апреля 1588 г. в Мальсбери в семье сельского священника. Четырнадцатилетним, свидетельствует Гоббс в своей автобиографической поэме[1], он поступил в Оксфордский университет. После окончания Оксфорда Гоббсу пришлось стать воспитателем в семье Кэндиш. Двенадцать лет в качестве воспитателя были благоприятными для научных и философских занятий: совершенствование в греческом и латинском языках, чтение Гомера, Вергилия, Горация, Софокла, Еврипида, Аристофана — вот что Гоббс считает нужным упомянуть в своей автобиографии. Но особо он подчеркивает, сколь глубоко был погружен в изучение Фукидида.

Весьма важным для становления Гоббса как мыслителя были его путешествия во Францию, Италию и Германию, в которых он в общей сложности провел около двадцати лет. В Италии Гоббсу посчастливилось встречаться и беседовать с Галилеем, во Франции — с Декартом, Гассенди, Мерсенном. В своей поэме Гоббс как бы исповедуется перед читателем: куда бы он ни поехал и чем бы ни занимался, его мысли и устремления были сосредоточены на философии. Это была "единственная вещь, которая требовала от меня верности ей", пишет Гоббс и продолжает, что в путешествиях и беседах с коллегами он завоевал репутацию серьезного философа.

И действительно, он мыслил глубоко и оригинально, стремясь в единой системе объединить три главные сферы объяснения, охватываемых тремя главными словами-понятиями: Человек, Тело, Гражданин. Первый набросок учения Гоббса относится к 1640 г. Но работа в то время не была опубликована. Только в 1650 г., разделенное на два сочинения — «Человеческая природа» и «О политическом теле» — произведение Гоббса, до того получившее распространение в рукописи, вышло из печати.

Научно-философские занятиях Гоббса были прерваны, как он сам пишет в поэме, "ужасающей войной". Пришлось "бежать" в Париж. Здесь, вместе с роялистской партией, Гоббс пробыл в эмиграции с 1640 по 1651 г. Само время заставило философа сосредоточить свои главные интересы на социально-политической проблематике. В Париже в 1642 г. вышла работа «О гражданине». Одновременно философ начал создавать другие свои труды, впоследствии опубликованные и ставшие знаменитыми: «О теле» (1655), «О человеке» (1658). Однако еще до выхода их в свет в ориентации и жизни Гоббса произошло существенное изменение.

Находясь в эмиграции, Гоббс внимательно следил за событиями на родине, которая, как он писал, была "сценой, где разыгрывалась гражданская война"; к власти в Англии рвались и в конце концов пришли республиканцы, сторонники Кромвеля. Карл I был

казнен. К этому времени Гоббс все более отдалялся от роялистов; исходя из того, что народ выбрал республику, а не монархию, Гоббс сблизился со сторонниками Кромвеля и вернулся в Англию. "В Лондоне, — писал Гоббс, — была опубликована книга... и была она прочитана великими и учеными мужами — и стала она известной; называлась она ужасным именем — «Левиафан»" [P. 10].

В 1658 г., уже после смерти Кромвеля и реставрации Стюартов, на автора «Левиафана» посыпались обвинения, что он придерживался антироялистских позиций, слишком резко критиковал духовенство. Его даже обвинили в разжигании гражданской войны. Гоббс написал работу «Бегемот, или Долгий парламент», где, повествуя об ужасах гражданской войны, этой английской "войны всех против всех", пытался выявить истинные причины и виновников кровавой смуты. Власти не разрешили печатать книгу. Произведение «Левиафан» также попало в число запрещенных книг. Последние годы жизни великому философу ничего не оставалось, как переводить на английский язык «Илиаду» и «Одиссею», ибо от философии его по существу отлучили. Гоббс умер в 1679 г., когда ему шел девяносто второй год.

2. ОСНОВНЫЕ ИДЕИ ФИЛОСОФИИ Т. ГОББСА

РОЛЬ, ФУНКЦИИ И СПЕЦИФИКА ФИЛОСОФИИ

Философия, согласно Гоббсу, "врождена каждому человеку, ибо каждый в известной мере рассуждает о каких-нибудь вещах"[2]. Но лишь немногие отваживаются обратиться к философии новой, оставившей позади прежние предрассудки. Вот этим-то людям Гоббс и хотел придти на помощь. ***"Философия,*** — по определению Гоббса, — ***есть познание, достигаемое посредством правильного рассуждения (recta ratiocinatio) и объясняющее действия, или явления из известных нам причин, или производящих оснований, и наоборот, возможные производящие основания — из известных нам действий"***[3]. Итак, философия трактуется у Гоббса достаточно широко, даже расширительно: как причинное объяснение. Для дальнейшего понимания того, что такое философия, по Гоббсу, требуется вникнуть в его толкование "правильного рассуждения". "Под рассуждением я подразумеваю исчисление. Вычислить — значит ***найти сумму складываемых вещей или определить остаток при вычитании чего-либо из другого.*** Следовательно, рассуждать значит то же самое, что складывать или вычитать"[4]. Вот как Гоббс расшифровывает свое на первый взгляд не вполне обычное, но тем не менее распространенное в его веке и совсем не чуждое нашему столетию понимание рассуждения как "исчисления" мыслей, понятий (сложения и вычитания). Предположим, мы видим издали какой-то предмет, но видим его неясно. Но в своем "безмолвно протекающем мышлении" мы

относим его к телам ("складываем" с телами). Подходя ближе, видим, что это существо одушевленное и, услышав его голос и т. д., убеждаемся, что имеем дело с разумным существом. "Когда мы, наконец, точно и во всех подробностях видим весь предмет и узнаем его, наша идея его оказывается сложенной из предыдущих идей, соединенных в той же последовательности, в какой язык складывает в название ***разумное одушевленное тело, или Человек,*** отдельные имена — тело, одушевленное, разумное"[5]. Если мы складываем, скажем, представления: четырехугольник, равносторонний, прямоугольный, то получаем понятие квадрата. Значит, дело состоит лишь в том, чтобы усвоить отдельно каждое из представлений, понятий, а затем научиться складывать и вычитать их. Операция исчисления ни в коей мере не сводится к действиям с числами. "Нет, складывать или вычитать можно и величины, тела, движения, времена, качества, деяния, понятия, предложения и слова (в которых может содержаться всякого рода философия)"[6]. Прибавляя или отнимая понятия, мы ***мыслим.***

Философия, толкуемая таким образом, не сводится к чисто умственным, далеким от действительности действиям — сложению, вычитанию, т. е. рассуждению или мышлению. Эта наша деятельность позволяет уяснять действительные свойства, которыми одни тела отличаются от других тел. А благодаря такому познанию, благодаря теоремам математики или знаниям физики человек способен достичь практического успеха. "Знание есть только путь к силе"[7]. В центр философии Томас Гоббс ставит понятие тела. "Телом", согласно Гоббсу, может быть названа и большая совокупность вещей и явлений — например, можно говорить о "государственном теле". "Тело" — это то, что имеет свойства, что подвержено возникновению или уничтожению. Опираясь на такое понимание, Гоббс прежде всего изгоняет из философии целые разделы, которые прежде в нее включались: философия исключает теологию, учение об ангелах, всякое знание, "имеющее своим источником божественное внушение или откровение"[8]. Философию Гоббс разделяет на две основные части — на **философию природы** (она "охватывает предметы и явления, которые называют **естественными,** поскольку они являются предметами природы") и **философию государства,** в свою очередь подразделяемую на **этику** (которая "трактует о склонностях и нравах людей") и **политику.** Философия государства охватывает "предметы и явления, которые возникли благодаря человеческой воле, в силу договора и соглашения людей"[9].

На деле же оказывается, что философское исследование и изложение Гоббс начинает отнюдь не с физики и не с геометрии. А начинает он философию с глав и разделов, которые по традиции считались всего лишь второстепенными частями, даже прикладными темами философии. Это учение "о наименованиях" (о "метках", "знаках вещей") и концепция метода. Таким образом, ***проблемы слов, речи, знаковых средств, "обмена" мыслями оказались для Гоббсовой философии поистине фундаментальными.***

Вместе с Декартом и Спинозой Гоббс признает, что человеческий индивидуальный познавательный опыт, поставленный перед необозримым множеством вещей и явлений, должен опираться на некоторые "вспомогательные средства". Гоббс также считает субъективное, "конечное", индивидуальное познание внутренне слабым, смутным, хаотичным. "Каждый из своего собственного и притом наиболее достоверного опыта знает, как расплывчаты и скоропреходящи мысли людей и как случайно их повторение"[10]. Но обычная для того времени мысль об ограниченности, конечности индивидуального опыта самого по себе отнюдь не заставляет Гоббса прибегнуть, как это делает Декарт, к вмешательству "бесконечного" божественного разума. Человек сам вырабатывает специальные вспомогательные средства, во многом преодолевающие конечность, локальность, индивидуальность его личного познавательного опыта, — такова весьма важная идея Гоббса. Каковы же эти средства? Для того чтобы избежать необходимости каждый раз вновь повторять познавательные опыты, касающиеся одного и того же объекта или ряда сходных объектов, человек своеобразно использует чувственные образы и сами наблюдаемые чувственные вещи. Эти последние становятся, по Гоббсу, **"метками"**, благодаря которым мы в соответствующих случаях как бы воспроизводим в нашей памяти накопленные ранее знания, касающиеся данного объекта. Так осуществляется аккумуляция знаний: в каждом данном познавательном акте мы "оживляем", используем в сокращенной, мгновенной деятельности наш собственный прошлый опыт. ***Познание индивида становится единым, взаимосвязанным процессом.*** Уже эта глубочайшая идея, которая пронизывает исследования Гоббса, делает его философию провозвестницей и непосредственной предшественницей усилий Локка и Юма, Лейбница и Канта.

Но Гоббс идет дальше. Если бы на земле существовал один-единственный человек, то для его познания было бы достаточно меток. Но поскольку этот человек живет в обществе себе подобных, его собственная мысль с самого начала ориентирована на другого человека, других индивидов: замечая в вещах правильность, регулярность, повторяемость, мы обязательно сообщаем об этом другим людям. И тогда вещи и чувственные образы становятся уже не метками, а **знаками.** "Разница между метками и знаками состоит в том, что первые имеют значение для нас самих, последние же — для других"[11]. Мы видим, что Томас Гоббс без всякой мистики связывает воедино индивидуальный и социальный познавательный опыт.

Подобно тому как "реальностью" знака является для Гоббса имя, слово, эта единица языка, так и "реальностью" познания оказывается речь. Последняя и составляет, по мнению Гоббса, специфическую "особенность человека"[12]. **Соглашение людей** относительно знаков и слов — вот единственное упорядочивающее, организующее начало, ограничивающее произвол речевой деятельности. Овладев речью, этой специфически человеческой формой

социально обусловленного знания и познания, человек приобретает, согласно Гоббсу, некоторые важные преимущества. Прежде всего Гоббс, в соответствии с устремлениями современной ему науки, упоминает о пользе числительных, тех имен, которые помогают человеку считать, измерять, рассчитывать. "Отсюда для человеческого рода возникают огромные удобства, которых лишены другие живые существа. Ибо всякому известно, какую огромную помощь оказывают людям эти способности при измерении тел, исчислении времени, вычислении движений звезд, описании земли, в мореплавании, возведении построек, создании машин и в других случаях. Все это зиждется на способности считать, способность же считать зиждется на речи"[13]. Во-вторых, продолжает Гоббс, речь "дает возможность одному человеку обучать другого, т. е. сообщать ему то, что он знает, а также увещевать другого или советоваться с ним"[14]. "Третье и величайшее благодеяние, которым мы обязаны речи, заключается в том, что мы можем приказывать и получать приказания, ибо без этой способности была бы немыслима никакая общественная организация среди людей, не существовало бы никакого мира и, следовательно, никакой дисциплины, а царила бы одна дикость"[15].

"Истина, — говорит Гоббс, — не есть свойство вещей... она присуща одному только языку"[16]. Если мышление сводится к произвольному обозначению вещей и сочетанию имен в предположениях, то ***истина неизбежно превращается в особое свойство высказываний, предложений, в свойство языка.*** И поскольку истинное мышление реализуется в языковой форме, постольку Гоббс прав: мышление отдельного человека, несомненно, зависит от такого важного и универсального явления социальной реальности, как язык. В ходе Гоббсова анализа по сути дела отодвигается в сторону другой вопрос, над которым бьются Декарт и Спиноза: как, благодаря чему истина добывается и обретает внутреннюю достоверность? При этом речь идет не о "принципах", "истинах" здравого смысла, но об основах тогдашней науки. Вопрос, следовательно, стоит иначе, чем у Гоббса: каковы свойства истины (и истинного познания), которые только обнаруживаются, а не формируются в процессе коммуникации, т. е. в процессе "обмена" знаниями и познаниями.

Но и Гоббс в своем произведении «О теле» в конце концов оставляет в стороне знаково-коммуникативную концепцию и как будто переходит собственно к физическому телу — к таким проблемам, как свойство тела (акциденция), величина и место его, движение тел, пространство и время и т. д. Не будем забывать, что рассмотрение всей этой проблематики — часть Гоббсовой **философии природы.**

Гоббса нередко именуют материалистом, особенно в физике — в понимании физической вещи. В книге «О теле» он — явно в противовес Декарту — дает такое определение: "телом является все то, что не зависит от нашего мышления и совпадает с какой-то частью

пространства или имеет с нею равную протяженность"[17]. Это определение тела сближает Гоббса с материализмом. Однако при "распутывании" таких сложных проблем, как, скажем, протяжение или материя, Гоббсу приходится отступать от прямолинейно материалистических позиций. Так, Гоббс различает величину как действительное протяжение, а место — как протяжение воображаемое. О протяжении, пространстве, материи в целом он высказывается в духе ранее уже разобранного и характерного для него способа мышления, который можно назвать **"коммуникативно-знаковым номинализмом"**. "За исключением имени нет ничего всеобщего и универсального, а следовательно, и это пространство вообще есть лишь находящийся в нашем сознании призрак какого-нибудь тела определенной величины и формы"[18].

Первая часть философии природы у Гоббса сводится к рассуждению о движении, где действительно главенствует философия тогдашней механистической физики и геометрии. Эта первая часть также сводится к применению таких категорий, как причина и действие, возможность и действительность. Для Гоббса это скорее "материалистическая", чем собственно физическая часть философии природы. Но вот Гоббс переходит к разделу четвертому книги «О теле» — «Физика, или о явлениях природы». И он начинается опять не с тел физики, а с раздела «Об ощущении и животном движении». Задача исследования тут определяется так: "исходя из явлений или действий природы, познаваемых нашими чувствами, исследовать, каким образом они если и не были, то хотя бы могли быть произведены". "Феноменом же, или явлением, называется то, что видимо, или то, что представляет нам природа"[19].

Гоббс одним из первых в философии нового времени прочертил ту линию, которая затем привела к кантовскому учению о явлении. Логика Гоббсова философствования здесь "физическая", "естественная", даже натуралистическая, но вряд ли просто материалистическая: он полагает, что сначала надо рассмотреть чувственное познание, или ощущение, — т. е. начать надо с явления, феномена. Без этого нельзя перейти собственно к исследованию тел Вселенной, т. е. к таким действительно физическим сюжетам, как Вселенная, звезды, свет, теплота, тяжесть и т. д. Аргумент в пользу означенного порядка рассмотрения у Гоббса таков: "Если мы познаем принципы познания вещей только благодаря явлениям, то в конце концов основой познания этих принципов является чувственное восприятие"[20].

Итак, философия Гоббса (что относится и к ряду других его современников) по замыслу должна была отправляться от философии природы. И она отдала немалую дань проблемам, методам физики и геометрии. Однако при более внимательном подходе оказывается, ***что философия человека и человеческого познания, учение о методе у Гоббса,*** как и во многих философских концепциях XVII в., ***логически и теоретически выдвигались на первый план.*** Внутри философии человека мыслители XVII в.

тоже сталкивались со сходными противоречиями, которые менее всего были следствием неумелого, неточного рассуждения. Ибо это были противоречия, внутренне присущие человеческой жизни и человеческой сущности.

ЧЕЛОВЕК, ЕГО СУЩНОСТЬ И ОБЩЕСТВО

Человек является частью природы и не может не подчиняться ее законам. Эту истину, ставшую аксиомой для философии его века, Гоббс тоже считает фундаментальной и вполне ясной. Поэтому надо начать, рассуждает философ, с утверждения таких свойств человека, которые принадлежат его телу как телу природы. А затем плавно совершить переход от рассмотрения человека как тела природы к **природе человека,** т. е. **его сущностным свойствам.** Телу человека, как и любому телу природы, присущи: способность двигаться, обладать фигурой (формой), занимать место в пространстве. Гоббс присоединяет к этому "природные способности и силы", свойственные человеку как живому телу, — способность питаться, размножаться и совершать многие другие действия, обусловленные именно природными потребностями. К "природному" блоку человеческой природы философы XVII в. относили и часть "желаний", "аффектов", обусловленных естественными потребностями. Но в центр внимания все-таки ставились свойства разумности и равенства с другими людьми как глубинные свойства человеческой сущности, что не казалось мыслителям чем-то противоречащим "естественному" подходу к человеку. Это же относилось и к социальной философии, тесно связываемой с философией человека. Здесь, как и в философии человека, Гоббс вместе с рядом своих соотечественников начинает с "естественных законов". "Естественный закон (lex naturalis), — пишет Гоббс, — есть предписание или найденное разумом общее правило, согласно которому человеку запрещается делать то, что пагубно для его жизни или что лишает его средств к ее сохранению, и упускать то, что он считает наилучшим средством для сохранения жизни"[21].

Равенство философы этой эпохи стремились вывести, также отправляясь от "всеобщих и неумолимых" природных законов. Но философам приходилось с самого начала считаться с тем, что для человека их эпохи, уже готового признать удовлетворение природных потребностей естественным законом, мысль о равенстве людей от рождения вовсе не выглядела столь же ясным следствием природной необходимости. Как же конкретно развертывалась аргументация в пользу равенства? Снова начинали с законов природы. Но поскольку приходилось иметь в виду во многих отношениях явное природное несходство индивидов и основанные на этом теории "прирожденного" неравенства, постольку включение любого человека в цепь законов природы и соответствующее обоснование идеи равенства принимает острополемический характер. Гоббс говорит: различие физических задатков ничего не предопределяет в

человеческой жизни (например, более слабый может убить более сильного), а поэтому никак не может служить аргументом в пользу тезиса о неравенстве людей от рождения. Философы пытались объяснить, как и почему на смену "естественному" равенству людей в какой-то не вполне определенный момент исторического развития возникло неравенство, т. е. возникла собственность. Для объяснения этого ***Гоббс и Локк построили учение о возникновении собственности в результате труда.*** Но поскольку трудовая деятельность считалась вечным для человека способом расходования энергии, то обладание каким-либо имуществом и какими-то благами, т. е. какой-либо собственностью (которая, как предполагали Гоббс и Локк, обязана своим происхождением одному только труду), также объявлялось признаком человеческой природы.

ГОСУДАРСТВО И "ВОЙНА ВСЕХ ПРОТИВ ВСЕХ"

Посмотрим, в чем состоит особенность следующего (после обоснования равенства) шага рассуждения. "Из этого равенства способностей возникает равенство надежд на достижение наших целей. Вот почему, если два человека желают одной и той же вещи, которой, однако, они не могут обладать вдвоем, они становятся врагами", — пишет Гоббс[22]. Следовательно, мыслители XVII в. фактически уже вели обусловленное логикой рассматриваемых ими проблем (проблем права, отношения людей друг к другу, равенства и свободы, человеческих конфликтов) **социальное исследование,** в котором реально переплетались социально-философское, социально-психологическое и аксиологическое рассмотрения. Хотя этих терминов у философов XVII в., разумеется, не было, сами способы подобных исследований в зародыше уже имелись. Не случайно же рассматриваемые аспекты учения о человеческой природе наиболее тщательно разрабатывались тогда, когда включались в качестве составной части в **философию государства и права.** Создавая учение о государстве и представляя его в виде Левиафана, "искусственного человека", Гоббс считал необходимым с самого начала рассмотреть "материал, из которого он сделан, и его мастера, т. е. человека"[23]. Итак, от утверждения естественного равенства Гоббс переходит к мысли о неискоренимости войны всех против всех. Резкость и, можно сказать, безжалостность, с какой Гоббс сформулировал эту мысль, отталкивала его современников. Но на деле их согласие с Гоббсом было глубоким: ведь все крупные философы тоже считали, что люди "от природы" скорее заботятся о себе, чем об общем благе, скорее вступают в борьбу, чем воздерживаются от конфликта, и что ориентацию на благо других людей в индивиде необходимо особо воспитывать, прибегая к доводам разума, к различным государственным мерам и т. д.

Для Гоббса состояние мира и взаимопомощи немыслимо без сильного государства. Локк же считает допустимым помыслить внегосударственное и внеправовое состояние полной свободы и

равенства, тем не менее совместимое с миром, доброй волей, взаимопомощью людей. Логика Гоббса обусловлена реальностью известной ему истории общества, логика Локка — стремлением к цельности и завершенности идеала. Гоббс не считал себя вправе просто зафиксировать разрыв между идеалами равенства и свободы, якобы соответствующими "истинной" природе человека, и реальной жизнью людей. Он исследовал проблему глубже, резче, радикальнее, чем Локк. Отклонение идеала от реальности он понимал как принципиальную и постоянную возможность, вытекающую из самой человеческой природы. И по отношению к известным ему обществам он не грешил против исторической правды, когда показывал, что забота людей только о самих себе удостоверялась их борьбой друг с другом, войной всех против всех.

Гоббс хотел недвусмысленно связать образ войны всех против всех не столько с прошлым, сколько с действительными проявлениями социальной жизни и поведения индивидов в его эпоху. "Может быть, кто-нибудь подумает, что такого времени и такой войны, как изображенные мной, никогда не было; да и я не думаю, чтобы они когда-либо существовали как общее правило по всему миру, однако есть много мест, где люди живут так и сейчас", — пишет Гоббс[24] и ссылается, например, на жизнь некоторых племен в Америке. Но особенно настойчиво осуществляется сближение естественного состояния и, следовательно, свойств человеческой природы с поведением людей во время гражданской войны[25] и с "непрерывной завистью", в которой пребывают по отношению друг к другу "короли и лица, облеченные верховной властью"[26].

Гоббс использует гиперболизированное "естественное состояние" для своеобразного гуманистически-нравственного предостережения; он как бы говорит людям: подумайте над теми следствиями, которые были бы неизбежны, если бы единственным правилом было следование индивида одним собственным побуждениям, если бы он вовсе не принимал в расчет благо и интересы других людей, если бы общественный порядок, нормы, ограничения вообще не существовали. В результате получается, что это — своеобразное "доказательство от противного" тезиса о необходимости общественного объединения, общественного договора, прежде всего для отдельного человека, для его блага. Вместе с тем Гоббс обратил внимание и на другой факт: несмотря на постоянное стремление к перераспределению собственности и власти люди вынуждены жить в одном и том же государстве, так или иначе подчиняясь государственному порядку и самым различным общественным релятивам. ***Гоббса интересовала закономерная причинная логика*** такого, ***пусть временного и относительного, общественного мира.***

Стремление человека к миру, т. е. к согласной, упорядоченной жизни с другими людьми, требует от него серьезных жертв и ограничений, которые порой могут показаться непосильными, невыполнимыми. Но суть дела для Гоббса — в провозглашении принципа, согласно которому индивиду надо отказаться от неограниченности

притязаний, ибо это делает невозможной согласованную жизнь людей. Отсюда он выводит закон, предписание разума: Гоббс считает необходимым и разумным во имя мира отказаться даже от исконных прав человеческой природы — от **безусловного** и **абсолютного** равенства, от **неограниченной** свободы. Основной пафос концепции Гоббса состоит в провозглашении необходимости мира (т. е. согласованной совместной жизни людей), коренящейся в природе человека, причем равно и в его страстях, и в предписаниях его разума. Гипотетический и в то же время реалистический образ войны всех против всех также отчасти служит этой цели. Гоббса нередко упрекали в том, что он был сторонником слишком жесткой и решительной государственной власти. Но нельзя забывать, что ***он отстаивал лишь сильную власть государства, опирающуюся на закон и разум.***

Итак, логика рассуждения в концепции человеческой природы привела Гоббса от утверждения равенства способностей и притязаний к начертанию гипотетического образа безудержной войны всех против всех, а затем — через обнаружение пагубности и невыносимости такой войны — к обоснованию того, что страсти, склоняющие к миру, могут и должны быть сильнее страстей, толкающих к войне, если они подкрепляются законами, правилами, предписаниями разума.

Таковы основные идеи философа Томаса Гоббса, вокруг философии которого до сих пор идут непрерывные споры.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] The Life of Mr. Thomas Hobbes of Malmesbury. Written by himself in a Latin Poem. L., 1680; published by The Rota at the University of Exeter, 1979. P. 2. Далее ссылки на страницы поэмы (в прозаическом переводе) даны в тексте в квадратных скобках. О жизни, сочинениях и идеях Т. Гоббса см.: *Malherbe M.* Thomas Hobbes. P., 1984; 1986; *Schuhmann K.* Geometrie und Philosophie bei Thomas Hobbes. Philos. Jahrbuch 92, 1985. S. 161–177; *Schuhmann K.* Wege und Abwege neuer Hobbes Literatur // Tijschrift voor Filosofie 44, 1982. S. 336–352; Hobbes Studies / Ed. K. Brown. Cambridge, 1965; Hobbes and Rousseau / M. Cranston, R. S. Peters. N.Y., 1972.

[2] *Гоббс Т.* Избр. произведения: В 2 т. М., 1964. Т. 1. С. 51; сочинения Гоббса: *Hobbes Th.* Opera philosophica. L., 1839–1845. Vol. I–V; The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury / Ed. W. Mollesworth. L., 1839–1845. Vol. I–XI.

[3] *Гоббс Т.* Избр. произведения. Т. 1. С. 52. [4] Там же. С. 52–53. [5] Там же. С. 53. [6] Там же. С. 54. [7] Там же. С. 55. [8] Там же. С. 59. [9] Там же. [10] Там же. С. 60. [11] Там же. С. 62. [12] Там же. С. 231. [13] Там же. С. 233–234. [14] Там же. С. 234. [15] Там же. [16] Там же.

С. 135. [17] Там же. С. 138. [18] Там же. С. 148. [19] Там же. [20] Там же. Т. 2. С. 155. [21] Там же. С. 149.

[22] Там же. С. 48. О социальной и политической философии Т. Гоббса см.: *Gauthier D. P.* The Logic of Leviathan: The moral and political theory of Thomas Hobbes. Oxford, 1969; *Goldsmith M. M.* Hobbes' Science of Politics N.Y., L., 1986; *Hampton J.* Hobbes and the Social Contract Tradition. Cambridge, 1986; Hobbes, philosophie politique, 1983 (Cahiers de philosophie politique et juridique de l'Université de Caen, 3); *Kavka G.* Hobbesian Moral and Political Theory. Princeton, 1986; *Oakeshott M.* Hobbes on Civil Association. Berkley and L. A., 1975; *Den Uyl D. J., Warner S. D.* Liberalism and Hobbes and Spinoza // Studia Spinozana. 1987, Vol. 3. P. 261–318.

[23] *Гоббс Т.* Избр. произведения. Т. 1. С. 681. [24] Там же. [25] См.: Там же. С. 154. [26] Там же. С. 156–157.

Глава 6. ДЖОН ЛОКК (1632–1704)

1. ЖИЗНЕННЫЙ ПУТЬ И СОЧИНЕНИЯ ДЖ. ЛОККА

Джон Локк[1] родился 29 августа 1632 г. в городке Рингтон, близ Бристоля (юго-запад Англии, графство Соммерсет), в семье судейского чиновника. Отец Локка был привержен пуританизму. В 1642 г. он на стороне парламента боролся против короля Карла I.

С пятнадцати до девятнадцати лет Джон Локк учился в Вестминстерской монастырской школе; в 1652 г. он поступил в Оксфордский университет, где изучал математику, родной и иностранные языки, а также философию, в преподавании которой доминировала схоластика; среди философских дисциплин первое место занимали логика, этика, риторика. В 1656 г. Локк получил степень бакалавра. Вскоре ему представилась возможность преподавать в alma mater, но только греческий язык и риторику; лишь впоследствии он стал обучать студентов также основам моральной философии.

В 60-е годы особое внимание Локка привлекла философия Р. Декарта. Под ее влиянием, а в не меньшей мере и под воздействием расцвета естествознания в Англии, Локк стал углубленно изучать науки о природе — сначала химию, метеорологию, а затем и медицину. Медицинские знания Локка были столь глубокими, что он успешно практиковал как врач (хотя из-за противодействия университета так и не получил соответствующей медицинской степени). В эти же годы живой интерес молодого философа и ученого вызывала политика. Поэтому первые его теоретические работы были посвящены политическим проблемам, в особенности связанным с религией, вероисповеданием и церковью.

Локк был устремлен к научно-исследовательской деятельности, но неблагоприятные отношения с официальной университетской средой не позволили ему сделать науку и философию своим главным занятием. Молодому ученому и философу приходилось думать о выборе иных жизненных путей. В 1665 г. Локк отправился с дипломатической миссией в Бранденбург. Но дипломатическая карьера его не привлекала, и он отклонил предложение продолжить ее. И когда в 1667 г. лорд Энтони Эшли Купер пригласил Локка стать в его доме врачом и воспитателем, предложение было с благодарностью принято. Локк успешно работал как семейный врач; однажды он даже прооперировал лорда Эшли. И среди естественнонаучных изысканий, которым Локк отдавал свое свободное время, на первый план сначала выдвинулись именно медицинские исследования. Сотрудничество Локка с известным тогда английским врачом Т. Сиднэмом вылилось в написание в 1668 г. совместного трактата «De arte medica» («О медицинском искусстве»), благодаря которому Локк был избран членом Лондонского королевского общества.

Джон Локк

Локку суждено было стать не просто врачом и воспитателем детей, но советником и сподвижником лорда Эшли в области политики. Он оказался включенным в политическую практику, в разработку политических идей либерально-реформаторского толка, отвечающих программе вигов, одним из лидеров которых в то время был лорд Эшли. Первой задачей философа на этом поприще стало составление наброска Конституции для американского штата Каролина, лордом-протектором которого был Эшли. (Влияние идей Локка впоследствии испытали создатели американской Декларации независимости и Конституции США 1776 г.)

В 1672 г., когда Эшли, ставший графом Шефтсбери, занял пост главы английского правительства, Дж. Локк был привлечен к работе в правительственных учреждениях (в частности, он возглавлял Совет по торговле). В 1675 г. правительство Шефтсбери пало, и Локку тоже пришлось отказаться от государственной политики. Он отправился во Францию, где провел четыре года. Конец 60-х и 70-е годы, когда Локк активно занимался политикой и политической философией, были очень важными и для становления его философской концепции в целом. Уже в 70-х годах философ начал обосновывать свое учение в письмах, в живом общении с учеными, врачами, политиками, входившими в своего рода философский кружок, центром которого и был Локк. Так родились его размышления, в

дальнейшем оформившиеся в «Опыт о человеческом разумении». Но исследованиям разума, познания философ мог уделять лишь редкие часы. Основное время было отдано государственным делам.

Второй период политической активности Локка начался в 1679 г., когда Шефтсбери опять пришел к власти. С ним в Англию возвратился и Локк. Это возвращение Локка в государственную политику закончилось плачевно. В 1683 г. Шефтсбери, обвиненный в заговоре против короля, был заключен в Тауэр; отпущенный на свободу, он бежал в Амстердам, где вскоре умер. Под подозрение в подготовке заговора подпал и Локк, так что и ему пришлось спасаться бегством за границу. В Амстердаме он жил под чужим именем. Здесь в 1686 г. был закончен знаменитый «Опыт о человеческом разумении». Но Локк не переставал интересоваться политикой; он участвовал в эмигрантском политическом движении, способствовавшем "славной революции" 1688 г. В 1689 г. пятидесятишестилетний Локк вслед за взошедшим на престол Вильгельмом Оранским, с которым философ познакомился в эмиграции, возвратился на родину. Однако теперь Локк не спешил сразу включиться в государственную деятельность, хотя и получал солидные предложения. Философское осмысление общества, политики, религии, познания на несколько лет стали главным делом его жизни. Еще в бытность Локка в Голландии было напечатано «Письмо о веротерпимости» (вышло на латинском языке). В 1689 г. произведение было опубликовано по-английски на родине Локка. 1690 г. был весьма плодотворным для философа и ученого Джона Локка: в Англии вышли «Опыт о человеческом разумении» и «Мысли об образовании». В 1691 г. философ поселился в Эссексе, в имении лорда и леди Мэшем. В 1694 г. было опубликовано второе издание «Опыта...». При жизни философа появились еще третье и четвертое издания этого поистине великого философского произведения конца XVII в.

В 90-е годы сочинения, статьи, письма Локка были в центре интеллектуальных дискуссий в Англии. Развернулась острая полемика вокруг религиозных проблем, вследствие чего Локк написал и опубликовал Второе (1690) и Третье (1692) письма о веротерпимости, а также полемическую работу «Разумность христианства, каким оно было передано Священным Писанием» (1695). К этому же времени относится знаменитая серия писем Локка к Исааку Ньютону.

Локк усиленно занимался также философией политики и государства. Перу его принадлежали опубликованные в 1689 г. — однако без указания авторства — «Два трактата о государственном правлении». Работы «Некоторые соображения о последствиях снижения процента и повышения стоимости денег государством» (1691) и «Дальнейшие соображения о повышении стоимости денег государством» (1695) говорили о том, что философия политики и государства Локка конкретизировалась, перерастая в политическую экономию, в обоснование и осмысление конкретных действий

государства в области монетарной и торговой политики. Вместе с тем в них развивались коренные понятия Локковой философии человека; понятие собственности, игравшее центральную роль среди прав и свобод человека, обрело теперь в качестве фундамента трудовую теорию стоимости. Пополнение Локковой философии экономики, политики, государства, права новыми идеями и разработками не осталось незамеченным.

Со второй половины 90-х годов Локка снова привлекают на государственную службу в качестве уполномоченного по апелляциям, а с 1696 г. — комиссара по делам торговли и колоний. Он способствовал учреждению Английского банка и ряда частных компаний, проведению денежной реформы и расширению свободы печати. Словом, Локк не только теоретически подготавливал назревшие экономические и политические реформы, но и участвовал в их осуществлении. Однако в конце века здоровье Локка (которое всегда, впрочем, было для него проблемой) настолько ухудшилось, что в 1700 г. он был вынужден удалиться от политики, теперь уже окончательно. В 1704 г., в имении леди Мэшем, Локк начал писать Четвертое письмо о веротерпимости. Окончить работу ему помешала смерть. Джон Локк умер 28 октября 1704 г. и был погребен на кладбище приходской церкви местечка Отс (Oates) в Эссексе.

2. ОСНОВЫ ФИЛОСОФСКОГО УЧЕНИЯ ДЖ. ЛОККА

Целостная философская концепция Локка включала в себя главные разделы, из которых в новое время, в частности в XVII в., обычно составлялась разработанная по более или менее единому плану философия. В нее входили: философское учение о мире, о человеке, теория познания, концепция общества (философия политики, государства, религии). Эти части философии Локк, как и его предшественники, мыслил зависимыми друг от друга и как бы выстроенными вокруг коренных проблем, от решения которых зависит построение здания философского и, шире, научного знания и познания.

Проблемам философии природы, философии естествознания Локк придавал весьма важное значение. Он обсуждал их в переписке с Р. Бойлем, И. Ньютоном, в ряде своих произведений. Однако размышления на эту тему (например, в сочинении «Элементы натуральной философии», 1698) сравнительно немногочисленны и не обнаруживают характерных для этого мыслителя яркости и оригинальности. Человек, его познание, общество — вот те главные проблемы, в осмысление которых Дж. Локк вносит оригинальный вклад, сопоставимый с достижениями других его великих современников.

«ОПЫТ О ЧЕЛОВЕЧЕСКОМ РАЗУМЕНИИ». ПОНИМАНИЕ РАЗУМА

Локк принимает давний тезис философии, согласно которому одним из главных определений человеческой сущности следует считать то, что человек наделен разумом. Отсюда он делает вывод, принципиальный для всего построения его философии: прежде чем заняться любыми философскими и научными исследованиями, касающимися мира и человека, необходимо "изучить свои собственные способности и посмотреть, какими предметами наш разум способен заниматься, а какими нет"[2]. Это, кстати, объясняет и центральное значение посвященного такому исследованию «Опыта о человеческом разумении» по отношению к другим философским произведениям Локка. Правда, «Опыт...» в относительно завершенной первой версии и в следовавших за нею уточненных и дополненных втором, третьем и четвертом изданиях публиковался относительно поздно, в 80–90-е годы. Однако это было сочинение, идеи которого, по существу, вынашивались, разрабатывались Локком всю жизнь: "Оно писалось, — свидетельствует сам мыслитель, — несвязными отрывками, снова возобновлялось после долгих промежутков забвения..."[3].

Почему среди сил и способностей человека Локк на первое место выдвигает именно разум? На этот вопрос философ отвечает четко и подробно, например, в первой главе книги I «Опыта...». "Разум ставит человека выше остальных чувствующих существ и дает ему то превосходство и господство, которое он имеет над ними"[4]. Чеканная формула содержится в написанной в качестве дополнения к «Опыту...» работе конца XVII в. «Об управлении разумом» («On the Conduct of the Understanding»), изданной уже после смерти Локка: "Последняя инстанция, к которой человек прибегает, определяя свое поведение, есть его разум, ибо хотя мы различаем способности души и признаем верховенство за волей как действующим началом, однако истина и в том, что человек как деятельное существо решается на то или иное волевое действие, основываясь на каком-либо предварительном знании, имеющемся в разуме, или на его видимости. Ни один человек не принимается за что бы то ни было, не опираясь на то или иное мнение, которое служит для него мотивом действия; какими бы способностями он ни пользовался, им постоянно руководит разум, хорошо или плохо осведомленный, проливая свет, которым он обладает; этим светом, истинным или ложным, управляются все деятельные силы человека"[5].

Понимание ***"света разума" как главной, сущностной способности человека*** и основания его деятельности роднит Локка с другими выдающимися мыслителями XVII–XIX вв. Пример Локка также подтверждает право говорить о рационализме как отличительной черте философии нового времени, употребляя это понятие в достаточно широком смысле. В таком подходе к разуму Локк

солидарен с Декартом и Спинозой. ***Локк,*** однако, ***не склонен к чрезмерному восхвалению разума; он не считает возможности разума безграничными.*** Разум не способен помочь людям избавиться от заблуждений и найти все истины. Напротив, он часто ставит ложь на место истины. Впрочем, как мы видели, такое мнение разделяют многие авторы XVII в. Локка можно объединить с теми философами нового времени, которые энергично прочерчивали приведшую затем к Канту линию критического исследования разума, его ошибок, заблуждений и предрассудков, которые выдвинули на первый план задачи управления разумом и его терпеливого методического усовершенствования. Но не преувеличивая возможностей разумной способности и разумного познания, Локк считает их правомочными в деле обеспечения главных жизненных интересов человека. В этом Локк также един с Бэконом, Декартом, Спинозой, Гоббсом. Однако при более конкретной расшифровке понятия "разум" (reason) и путей его исследования Локк не только не солидаризуется с Декартом, но решительно выступает против некоторых центральных принципов картезианского учения о разуме, знании, познании, мышлении, идеях. Главный удар направляется против учения о врожденных идеях (так называемого иннативизма), ведущего свое происхождение от античного и средневекового платонизма, в XVII в. обновленного Декартом и так называемыми кембриджскими платониками.

Опровержение теории врожденных идей, с которого Локк начинает свой «Опыт...», необходимо ему в силу как теоретических, так и практических оснований. Этой теории Локк приписывает (во многом несправедливо) такое понимание человека как пассивного несвободного существа, которому он и противопоставляет свои главные принципы и идеалы. Их суть заключается в отстаивании свободы, достоинства, самостоятельности, а в определенной степени и активности человека. Далее мы увидим, что в защите этих принципов Локк не избежал противоречий и ограниченностей.

Каковы же исходные принципы Локковой концепции разумного человека и человеческого разума?

Разум (reason), расшифровываемый Локком в первую очередь как способность разумения, рассуждения, понимания (understanding), не дан человеку сразу и заведомо в силу самого факта рождения. Разумная способность формируется лишь в процессе жизненного опыта и благодаря собственным усилиям каждого индивида. "Человек разумный" — это свободно и активно формирующийся человек. Знания, идеи, принципы не "вложены" Богом в человеческие души, не даны человеку с рождения, но добыты благодаря восхождению разума и других познавательных способностей по соответствующим ступеням опыта и разумения.

Моральные и религиозные принципы человек должен формировать сам, в собственном опыте, а не получать "извне", в качестве готовых и неизменных догматов (здесь — основа Локковой теории нравственности и воспитания). Человек свободный доверяет самому

себе, движется как бы "от нуля" знаний и возможностей, от знания и сознания, похожего на "чистую доску" (tabula rasa), на которую опыт наносит свои знаки и письмена.

"Опыт о человеческом разумении" нацелен Локком прежде всего на то, чтобы исследовать пути, какими идеи, знания, принципы приходят в человеческую душу, изначально совершенно лишенную их. Локк с самого начала оговаривает, что его исследование не имеет ничего общего с естественнонаучным, например, физиологическим исследованием происхождения знаний. ***Речь идет о теории познания, концентрирующей внимание на опытном происхождении*** (генезисе) ***и формировании идей и принципов.***

В само основание философии Локка заложено характерное противоречие. С одной стороны, наш ум — но заметим, чисто гипотетически — взят Локком в состоянии некой незаполненной чистой дощечки (tabula rasa) или чистого листа бумаги. "Предположим, что ум есть, так сказать, белая бумага без всяких знаков и идей". И Локк сразу ставит ряд вопросов: "Но каким же образом он получает их? Откуда он приобретает тот (их) обширный запас, который деятельное и беспредельное человеческое воображение нарисовало с почти бесконечным разнообразием? Откуда он получает весь материал рассуждения и знания? На это я отвечаю одним словом: из опыта. На опыте основывается все наше знание, от него в конце концов оно происходит"[6]. ***Тезис об опыте как первоисточнике всех наших знаний — основа философского эмпиризма,*** роднящего философию Локка с концепцией Гассенди; впоследствии на этот принцип опирались Д. Юм, Э. Кондильяк, французские философы-материалисты XVIII в. Целый ряд философов, представляющих современный эмпиризм, также возводят свои идеи к Локку.

Локк, однако, понимает, что такое "предположенное" нулевое состояние разума, сознания можно реально соотносить разве что с самыми ранними стадиями развития ребенка, к которым мыслитель часто и охотно обращается. (Впрочем, и относительно справедливости оценки этих стадий детского опыта как "чистой доски" критики Локка высказывают обоснованные сомнения.) Поэтому действительной исходной точкой философского анализа у Локка становится вполне доступный самонаблюдению разум — как ум (mind) отдельного человека, уже располагающий множеством идей, точнее, как живой процесс деятельности разума (reasoning), понимания (understanding), мышления (thought). Он состоит в формировании, осмыслении, компановке и перекомпановке идей, в построении и использовании суждений, в интуитивном схватывании каких-либо содержаний и в доказывании, аргументировании, защите или опровержении каких-либо мыслей. "Так как каждый человек осознает, — пишет Локк, — что он мыслит и что то, чем занят ум во время мышления — это идеи, находящиеся в уме, то несомненно, что люди имеют в своем уме различные идеи, как, например, такие, которые выражаются словами: "белизна", "твердость",

"сладость", "мышление", "движение", "человек", "слон", "войско", "опьянение" и др. Прежде всего, стало быть, надо исследовать, как человек приходит к идеям"[7].

"ОПЫТ О ЧЕЛОВЕЧЕСКОМ РАЗУМЕНИИ". ПРОСТЫЕ И СЛОЖНЫЕ ИДЕИ. УЧЕНИЕ О ЯЗЫКЕ

Перед нами — **"идея"**, важнейшее понятие Локковой философии. Слово-то это давнее, но Локк придает ему особое значение, существенно отличное от толкования идей в предшествующей, последующей и современной ему философии. "Все, что ум воспринимает в себя и что есть непосредственный объект восприятия, мышления или понимания, я называю "идеею"; силу, вызывающую в нашем уме какую-нибудь идею, я называю *качеством* предмета, которому эта сила присуща. Так, снежный ком способен порождать в нас *идеи белого, холодного и круглого.* Потому силы, вызывающие эти идеи в нас, поскольку они находятся в снежном коме, я называю *качествами,* а поскольку они суть ощущения, или восприятия в процессах нашего разумения (understanding), я называю их *идеями*"[8]. Итак, "идеи", как их понимает Локк, находятся не где-то в потустороннем мире, как полагал Платон, и не в некоем абсолютном духе, как станет впоследствии думать Гегель. Их "место" — только в человеческом уме. Их источник — ощущения и рефлексия, выделяющие идеи как своего рода элементы разума. Правда, идеи приводятся в соответствие с "силами", "качествами", существующими в самих вещах.

Группировка идей соответственно "качествам" — первый шаг их более конкретного анализа у Локка. Шаг этот в значительной степени традиционен: Локк отправляется от идущего еще от Аристотеля и весьма популярного в науке и философии XVII в. разделения "качеств" тел на **первичные** и **вторичные.** Следуя прочной традиции, примыкая к Галилею, Декарту, Гоббсу, Бойлю, другим современным ему учениям, ***Локк именует первичными качествами величину, фигуру (форму), количество, протяжение, движение, добавляя еще и длительность, размеры, структуру частиц и их сцепление.*** Одним словом, все то, что тогдашняя математизированная физика считала определяющими свойствами или качествами тела, зачислялось мыслителями XVII в. в разряд первичных качеств. Но Декарту, как мы видели ранее, было важно подчеркнуть, что эти "качества", которые наука относит к самим телам, в то же время имеют "интеллектуальную природу" и в реальных телах непосредственно, телесно не наличествуют. Локк же, в противовес картезианству, настаивал на том, что первичные качества, как их представляют наука и философия, неотделимы от тел. Правда, в том, что касается **вторичных качеств,** — а ими считались **цвет, звук, запах, вкус, тепло, боль и т. д.,** — Локк присоединялся к сложившейся интерпретации: они относятся скорее к познающему человеку и определяются его ощущениями (хотя

в конечном счете вторичные качества и связаны с качествами первичными, т. е. "телесными"). Если обратиться к локковскому примеру со снежным комом, то к первичным качествам, якобы неотделимым от самого тела, можно причислить круглую форму, размеры, тогда как белизну, холод надо будет отнести к качествам вторичным.

У Локка возврат к традиционному различению первичных и вторичных качеств выполняет важные функции философско-гносеологического объяснения: здесь находят свое продолжение линии материализма и сенсуализма. С помощью первичных качеств, точнее, их особого толкования, Локк стремится возвести идеи к самим чувственным вещам и чувственному познанию, к ощущениям и восприятиям. **О первом источнике идей** Локк пишет так: "Наши чувства, будучи обращены к отдельным чувственно воспринимаемым предметам, доставляют уму разные, отличные друг от друга *восприятия* вещей в соответствии с разными путями, которыми эти предметы действуют на них. Таким образом мы получаем идеи желтого, белого, горячего, холодного, мягкого, твердого, горького и сладкого и все те идеи, которые мы называем чувственными качествами. Когда я говорю, что чувства доставляют их уму, я хочу сказать, что от внешних предметов они доставляют уму то, что вызывает в нем эти восприятия. Этот богатый источник большинства наших идей, зависящих всецело от наших чувств и через них входящих в разум, я и называю *ощущением*"[9]. Так устанавливается, согласно Локку, неразрывная связь между ощущениями, восприятиями и большинством наших идей, которые достаются человеку без больших усилий с его стороны. Разум здесь пассивен, настаивает Локк. Процесс обретения некоторых фундаментальных для жизни идей становится в изображении Локка тождественным процессам ощущения, восприятия: "душа и ее идеи, как тело и его протяженность, начинают существовать в одно и то же время"[10].

Для материалиста и сенсуалиста Локка очень важно, что такие идеи "сообразны действительности вещей"[11] и потому как бы автоматически наделены истиной. Они **"реальны"**, потому что соотнесены с качествами самих вещей, "действующих на ум естественным путем"[12] и **"адекватны"**, потому что разум, к счастью, ничего не привносит в верное отображение чувственными идеями самих вещей. Эти идеи наделены поистине могущественной силой: их большинство, и они сразу, что называется "скопом", даны человеческому уму, человеческой душе, обеспечивая ей прочную связь и даже родство с миром вещей природы. Критики Локка сразу подметили здесь непоследовательность: а как же быть с символом ума как "чистой доски", если ум человека (с неповрежденными органами чувств) уже как бы автоматически "наполнен" идеями? Чтобы спасти символ tabula rasa, Локк утверждает: душа мыслит не всегда[13] и не всегда осознает себя мыслящей[14]. Новорожденный ребенок, человек в глубоком сне — примеры таких "утрат души", "чистых" состояний ума без мысли и восприятия, а стало быть, без идей.

Второй источник идей — деятельность самого нашего ума, когда он имеет дело уже не с внешними вещами, а наблюдает за самим собой, за своими операциями, воспринимает их. Этот способ наблюдения, точнее самонаблюдения, Локк называет **рефлексией.** Она доставляет такие идеи, как "восприятие", "мышление", "сомнение", "вера", "рассуждение", "познания", "желания", и идеи всех других действий нашего ума.

Локк делит идеи на **простые** и **сложные.**

Простые идеи — это идеи, доставляемые при посредстве 1) одного органа чувств (так, свет и цвет доставляются только зрением); 2) нескольких чувств (идеи пространства, протяженности, формы, покоя и движения); 3) рефлексии (идеи восприятия, мышления, хотения); 4) всех видов ощущения и рефлексии (например, удовольствия или страдания). Свое исследование простых идей и их возникновения Локк оценивал как "верную историю первых начал человеческого знания..."[15]. ***Если в восприятии простых идей ум,*** согласно Локку, ***несвободен и пассивен, то сложные идеи создаются благодаря активности ума, его самостоятельности и свободе.*** Впрочем, и здесь свобода ограничена, ибо сложные идеи ум составляет из идей простых. Примеры сложных идей — красота, благодарность, человек, войско, Вселенная. Способы образования сложных идей, по Локку: 1) соединение нескольких простых идей в одну сложную; 2) сведение вместе двух идей; 3) обособление, или абстрагирование общих идей от других (так образуются все общие и всеобщие идеи).

Сложные идеи бывают трех типов: **модусы, субстанции** или **отношения.** Локк признает, что слово "модус" он употребляет в необычном смысле, имея в виду зависимые идеи (таковы идеи "треугольника", "благодарности", "красоты" и т. д.) Пример идеи-субстанции — идея свинца: мы получаем ее, соединяя идею беловатого цвета с идеями определенного веса, ковкости и плавкости. Два вида таких идей: простые субстанции, существующие отдельно (например, человека или овцы), и идеи некоторых субстанций, соединенных вместе (например, армия людей или стадо овец)[16]. Примеры идеи отношения: отец — сын, муж — жена и т. д.; причина и следствие; творение, рождение, изготовление, изменение; время и место как основания очень широких отношений[17]. В разделе об идеях (книга вторая «Опыта...») Локк умудрился под гносеологическим углом зрения "просмотреть" все категориальное богатство философии. Тут и категории духа, познания (ощущение, восприятие, рефлексия, ум, разумение, мышление), и категории более общего характера (пространство, время, бесконечность, число, субстанция, отношение, причина и следствие, тождество и различие и т. д.). Локк также поставил вопрос об истинности идей, т. е. об идеях ясных, отчетливых и смутных, о реальных и фантастических. Для Локка это значило установить отношение идей к действительности.

О "заведомой" адекватности простых идей мы уже говорили. Сложные идеи в отличие от простых не имеют, согласно Локку, непосредственного отношения к действительным вещам и их существованию. Локк, например, готов согласиться с картезианцами в том, что треугольник, эта характерная математическая идея, существует лишь "идеально", в уме математиков. Более того, он утверждает, что общее и всеобщее — только "создания разума", и что "общее и всеобщее не относятся к действительному существованию вещей, а созданы разумом для его собственного употребления и касаются только знаков — слов или идей"[18]. В этой позиции легко распознается **номинализм,** т. е. отрицание реальности всеобщего (позиция, противоположная так называемому **реализму**). Всеобщему приписывается лишь знаково-символическая природа. Но в конечном итоге, согласно Локку, общие, отвлеченные идеи, будучи продуктом разума, "имеют своим основанием сходство вещей"[19]. Правда, движение от сложных, отвлеченных идей и их имен к самим вещам — процесс весьма трудный. Он порождает многочисленные ошибки и заблуждения, чреватые серьезными последствиями для практики, науки, философии. Очень часто это связано с неверным употреблением слов. Локк вообще уделяет огромное внимание связи идей со словами, терминами и именами (Кн. III «Опыта...»), создавая философию языка, одну из наиболее развитых в его время.

Онтологические, логические и гносеологические аспекты в Локковом толковании языка тесно связаны с аспектами коммуникативными, т. е. с проблемами человеческого общения. "Слова — чувственные знаки, необходимые для общения", — пишет Локк[20]. "Онтология" языка у Локка — относительно небольшая и скорее гипотетическая часть этого раздела его философии: если бы мы были в состоянии добраться до первоисточников уже образованных людьми слов, мы смогли бы свести их к чувственным идеям, а через них — к чувственным телам. Логико-гносеологические аспекты занимают в Локковой теории языка самое заметное место: разбирается вопрос о значении слов, о собственных именах, общих терминах (знаках общих идей), о способах образования все более общих и всеобщих идей.

Грандиозное полотно Локкова «Опыта...» охватывает гораздо большее число проблем, чем те, которые были кратко разобраны выше. Но и оно составляет лишь часть гносеологической панорамы, причем часть, которая всего ближе стыкуется с философией человека и философией общества Дж. Локка.

3. ЧЕЛОВЕК И ЕГО СУЩНОСТЬ. ГОСУДАРСТВЕННОЕ ПРАВЛЕНИЕ

В отличие от Гоббса, написавшего специальный трактат «О человеке» (включающий разделы об общественных и гражданских

условиях существования и развития человека), у Локка учение о человеке, его сущности, правах и свободах подчинено анализу общества, политики, государства. И это не случайно. Здесь — самая суть философии человека Локка, что часто недооценивается и пребывает в тени другого, верно отмечаемого обстоятельства: в центре внимания английского мыслителя — отдельный, самостоятельно анализируемый человек, индивид с его реальными, в том числе и самыми простыми, жизненными потребностями. Но долго считалось, что индивид, о котором повествует Локкова философия, — это своего рода гносеологический и — шире — философский Робинзон, которого, де, не только Локк, но и другие его современники и последователи трактуют как изолированное, по сути своей необщественное существо.

Аналогию с героем Даниэля Дефо вряд ли стоит отбрасывать. Но вот что она означает? Образ Робинзона у Дефо — доказательство того, сколь многое может сделать один, даже и заброшенный на необитаемый остров, изолированный от общества индивид. Однако ведь сила такого индивида зиждется исключительно на том, что он уже впитал в себя человеческие способности, знания, умения и что до (вынужденной) своей изоляции он уже жил в цивилизованном обществе, в нем получил образование, воспитание. Так и у Локка: в центре внимания у него действительно индивид, отдельное человеческое существо, но существо по сути своей социальное, с самого начала помещенное в тот контекст, который, пользуясь современными терминами, позволительно назвать условиями социализации и коммуникации. Более того, силы и предрасположения индивида, взятые, так сказать, "в себе", до опыта (здесь: опыта жизни в обществе, опыта формирования и воспитания), по Локку, очень малы, если не равны нулю. Воздействие же "опытного" (здесь: социального, государственного, коммуникативного) контекста — весьма велико, если не всесильно. Вот почему неудивительно, что проблема человека, его сущности, прав и свобод разбирается Локком в контексте социально-политической философии.

Локк написал два трактата о государственном правлении. Первый из них создан вскоре после публикации политическим писателем-роялистом Р. Филмером в 1680 г. работы "Патриарх: защита естественной власти королей против неестественной свободы народа". Система Филмера сведена Локком к краткой формуле: "Всякое правление есть абсолютная монархия". И строит он ее на основании следующего тезиса: ***ни один человек не рождается свободным.*** Поскольку несвободу человека Филмер обосновывает исторически, начиная ее в буквальном смысле "от Адама", который провозглашен первым "абсолютным монархом", постольку и Локк шаг за шагом воспроизводит и подвергает критике филмеровскую трактовку библейского предания об Адаме. Эта часть работы Локка — образец нередкого в XVII в. использования библейских легенд, их тщательного, именно текстологического толкования, что не было, однако, самоцелью, а служило современным философско-

политическим задачам. А ***задача,*** как ее видел Локк, ***состояла в осуждении любого вида рабства, в отвечавшем духу эпохи определении прав и свобод человека, в выявлении самой сути политической власти.***

ПРАВА И СВОБОДЫ ЧЕЛОВЕКА В "ЕСТЕСТВЕННОМ" И "ГРАЖДАНСКОМ" СОСТОЯНИЯХ

Локк — в согласии с целым рядом авторов XVII в. — различал "естественное" и "гражданское" состояния человека и человечества. Так называемое **естественное состояние** иногда возводилось к некой седой и легендарной "доисторической" древности человеческого рода, чуть ли не ко временам Адама, а **гражданское** — тоже к весьма далекому, но уже "историческому" состоянию, совпавшему с формированием общества, которое построено на принципах собственности, государственности, правовых и нравственных норм. Однако главное назначение понятия "естественное состояние" для Локка — отнюдь не в обращении к туманному отдаленному прошлому. Речь идет в основном о том, что люди могут счесть и считают "подходящим для себя в границах закона природы, не испрашивая разрешения у какого-либо другого лица и не завися от чьей-либо воли"[21]. Это совершенно особая постановка вопроса, в ответе на который может участвовать и каждый из нас, поскольку он любого из нас непосредственно касается. Что мы сочли бы отвечающим нашей сущности, природе, "естественным" для нас как представителей "одной породы", человеческого рода? Вдумаемся в ответ, который "от себя", но и от своей эпохи дает Дж. Локк: "Нет ничего более очевидного, что существа одной и той же породы и вида, при своем рождении без различия получая одинаковые природные преимущества и используя одни и те же способности, должны также быть равными между собой без какого-либо подчинения и подавления"[22].

Так постулируется **"природное равенство людей"**[23], ничем и никак не ограничиваемое, — **первое в толковании Локка качество человека** как части природы и человеческой "естественной" сущности, природы. В силу "природного равенства людей, — рассуждает Локк, — всякая власть и всякая юрисдикция являются взаимными"[24].

Второе "естественное" качество человека — ничем не ограничиваемая **свобода.** "*Естественная свобода* человека заключается в том, что он свободен от какой бы то ни было стоящей выше его власти на земле и не подчиняется воле или законодательной власти другого человека, но руководствуется только законом природы"[25].

Третье, также **природой человека обусловленное его свойство,** по Локку — **собственность, присвоение.** "...Хотя предметы природы даны всем сообща, но человек, будучи господином над самим собой и *владельцем своей собственной личности,* ее действий и ее

труда, в качестве такового заключал в себе самом *великую основу собственности...*"[26].

Четвертое "естественное" качество человека, поскольку он взят "в себе самом", — это **безусловная власть защищать от всяких посягательств свои природные равенство, свободу, собственность.**

Итак, замысел учения о "естественном состоянии" скорее не исторический, а теоретический, сущностный: выяснить и постулировать те отличия и, так сказать, веления человеческой природы, которые должны быть вменены, присвоены индивиду естественно, благодаря самому факту его рождения. Впоследствии, правда, выясняется, что в "естественном состоянии" люди давно уже (а может быть, вообще никогда?) не живут. Но зачем же тогда мыслители XVI–XVII вв., так много писавшие и говорившие о естественном состоянии и естественных правах, городили весь этот огород? Воображаемое, гипотетическое состояние (на более позднем языке его можно было бы назвать состоянием "als ob", "как если бы"...), тем не менее, не является чисто теоретическим предположением, своего рода иллюзией, царством "чистого" (сущностного) идеала. Великое реалистическое чутье мыслителей нового времени состояло здесь, видимо, в том, что множество, если не большинство людей, мысля **о себе самих** в терминах равенства или свободы, а также действуя на поприще практической борьбы за равенство и свободу, **естественно** склонны ожидать, требовать, по крайней мере мечтать о **полном** равенстве, о снятии **всяких** внешних ограничений, об **абсолютной** свободе для самих себя. Что, кстати, отражается в целом ряде концепций, идеологий, которые склонны так ставить вопросы, о коих здесь идет речь: что это за равенство, если оно — **не полное** равенство для меня и **не равенство для всех?** Что это за свобода, если она — не **для всех,** не **навсегда,** не **на все времена** и не снятие любых ограничений? Что это за **частная собственность,** если для ее удержания и увеличения я не могу сделать все, что мне для этого потребуется? О том, что такие концепции имели хождение во времена Локка, показывает приведенная им цитата как раз из Роберта Филмера: "Свобода для каждого — делать то, что он пожелает, жить, как ему угодно и не быть связанным никаким законом"[27]. Дело не только в ожиданиях отдельного человека, а также групп и объединений людей. Кант впоследствии разъяснит, что каждый истинный законодатель и политический деятель обязан иметь в своем сознании такой масштаб желаемых "естественных" прав и свобод человека и соразмерять с ним как идеальной целью конкретные меры, законы, установления. В некоторые периоды истории выставить требования как бы от имени "абсолютного" (естественного) не только можно, но и необходимо. И не случайно Локк в обращении к читателю в Первом письме о веротерпимости писал: "*Абсолютная свобода, справедливая и истинная свобода, равная и беспристрастная свобода* — вот в чем мы нуждаемся. И хотя об этом много говорили, и я сомневаюсь, чтобы этого не понимали,

свобода, я уверен, вовсе не практиковалась в отношении народа вообще, ни враждующими партиями внутри народа по отношению друг к другу"[28].

Этим "естественным" для отдельного человека, т. е. самой его природой обусловленным исходным принципам и подходам, Локк и другие мыслители нового времени, тем не менее, реалистически противопоставляют ***равенство, свободу, собственность, использование власти, но уже помещенные в контекст "гражданского", или общественного, состояния.*** *"Свобода людей в условиях существования системы правления,* — пишет Локк, — заключается в том, чтобы жить в соответствии с постоянным законом, общим для каждого в этом обществе и установленным законодательной властью, созданной в нем; это — свобода следовать моему собственному желанию во всех случаях, когда этого не запрещает закон, и не быть зависимым от неопределенной, неизвестной, самовластной воли другого человека, в то время как *естественная свобода заключается в том, чтобы не быть ничем связанным,* кроме закона природы"[29]. Людям, которые не доверяют закону, видят смысл его исключительно в ограничении их свободы, Локк предлагает поразмыслить над хорошо известным историческим фактом: ***где нет закона, нет и свободы.*** Ведь ***свобода состоит в том, чтобы не испытывать ограничения и насилия со стороны других, а это не может быть осуществлено там, где нет закона.*** **Свобода человека в обществе,** разъясняет Локк — отнюдь не свобода делать все, что людям заблагорассудится. Это ограниченная, не абсолютная и не беспредельная свобода. Но она, несмотря на ограничения, имеет довольно широкий диапазон: это свобода человека "располагать и распоряжаться как ему угодно своей личностью, собственностью"[30] в границах закона; это свобода от деспотической воли и власти, от произвола, беззакония, насилия. Отсюда, по Локку, ***связь свободы и разума, как и, напротив, неотрывность несвободы от неразумия.***

Из различения естественного и гражданского состояний рождается и **концепция "общественного", политического договора** как способа перехода к гражданскому обществу. "Поскольку люди являются, как уже говорилось, по природе свободными, равными и независимыми, то никто не может быть выведен из этого состояния и подчинен политической власти другого без своего собственного *согласия.* Единственный путь, посредством которого кто-либо отказывается от своей естественной свободы и *надевает на себя узы гражданского общества* — это соглашение с другими людьми об объединении в сообщество для того, чтобы удобно, благополучно и мирно совместно жить, спокойно пользуясь своей собственностью и находясь в большей безопасности, чем кто-либо не являющийся членом общества"[31]. Подчеркивая роль договора, соглашения, согласия в процессе создания "единого политического организма", Локк не так уж обеспокоен тем, действительно ли так обстояло дело в давней истории. А вот из более поздней истории, опирающейся на

достоверные источники, он удачно приводит ряд примеров, которые демонстрируют ***роль разумных, конструктивных, согласительных, договорных процессов в возникновении новых политико-государственных общностей.*** Гораздо важнее для него сугубо актуальный в его эпоху гражданских войн и революций процесс достижения **"согласия большинства"**, обеспечения простора для договорного начала в общественной жизни.

ФИЛОСОФИЯ ПОЛИТИКИ

Важнейшая составная часть социально-политической философии Локка, которая всегда давала и до сих пор еще дает ориентиры для конкретной политической практики, — это анализ различных форм государственного правления, разветвляющихся и в то же время взаимодействующих сфер государственной власти. Главы VII–XIX второго из трактатов о государственном правлении концентрируют в себе философию политики и государства Дж. Локка. Ее оценки в историко-философской литературе значительно варьируются. В ряде сочинений Локк однозначно предстает идеологом индивидуализма. В марксистской литературе его долго оценивали как буржуазного индивидуалиста, как защитника "интересов буржуазии" и "социально-классового компромисса 1688–1689 гг." Исследователи других направлений нередко делают акцент на том, что идеи Дж. Локка легли в основу многих либеральных политических программ и объединений, которые не ограничиваются лишь буржуазно-классовыми целями и ценностями. Существенно и то обстоятельство, что просматривается явный параллелизм между социально-политическими идеями Локка и рядом документов (например, демократических конституций), в которых на формально-правовом уровне фиксируются права и свободы человека и которые на целые столетия стали фундаментом общецивилизационных демократических преобразований. Будем иметь в виду эти оценки и проверять их, обращаясь к главным тезисам философии политики Локка.

Прежде всего о так называемом индивидуализме. Основанием для этих оценок стало то, что ***в центр не только философско-антропологического, но и социально-политического исследования Локк решительно ставит отдельное человеческое существо, индивида, утверждая его неотъемлемые, Богом дарованные права.*** Индивидуализмом такую концепцию можно было бы безоговорочно именовать в том случае, если бы одновременно отрицались, игнорировались или недооценивались социальные стороны человеческой сущности. Между тем, Локк пишет: "Бог создал человека таким существом, что, по господнему решению, нехорошо было быть ему одиноким, и, положив необходимость, удобства и склонности могучими побудительными силами, которым должен был подчиняться человек, он заставил его искать *общества,* равно как и снабдил его разумом и языком, дабы тот

мог поддерживать и наслаждаться им"[32]. Иными словами, ***по мысли Локка, человек уже по божественному замыслу есть существо общественное.*** Индивидуальность и социальность в человеческой сущности в тенденции должны сосуществовать и взаимодействовать. Однако проходит весьма длительное время, пока первые естественные общности, каковыми являются семья и родовые объединения, уступают место политическому, или гражданскому, обществу. Один из принципов гражданского общества Дж. Локк определяет, сочувственно цитируя популярного тогда теолога и философа Гукера: "Общественная власть всего общества выше любого человека, входящего в это общество; и основное назначение этой власти в том, чтобы давать законы всем, кто ей подчиняется, и этим законам в таких случаях мы должны повиноваться, если только нет причин, из которых по необходимости явствовало бы, что закон разума или Бога утверждает обратное"[33].

С принципом подчинения индивида общественной власти готов согласиться и Локк, но при соблюдении ряда важных условий.

"Первым и основным положительным законом всех государств является законодательная власть"[34]. Эта власть, согласно Локку, является высшей в том смысле, что ни один указ какого-либо постороннего лица не обладает силой без санкции законодательного органа. Но, хотя законодательной власти принадлежит первенство в смысле законов, ей самой предъявляются строгие требования: "Эта власть в своих крайних пределах *ограничена общественным благом*"[35]. Она, во-первых, не должна быть деспотической и обязана иметь своей высшей целью "сохранение человечества". Во-вторых, отправлять правосудие, основанное на законе, необходимо через посредство **судебной власти.** В-третьих, верховная власть не может лишить человека собственности без его согласия.

Гражданская власть обязана опираться на законы и право, для чего она должна творить их, имея в виду незыблемые права, свободы каждого индивида и общие цели, принципы политического сообщества. Сохранению частной собственности, ее законодательному и судебному обеспечению в философии гражданского общества придано центральное значение. Налоги на собственность не могут быть повышены, согласно Локку, без согласия народа. "Власть общества или созданного людьми законодательного органа, — пишет Локк, — никогда не может простираться далее, нежели это необходимо для общего блага..."[36]. Вот почему претензии на абсолютную власть и абсолютистское правление любого вида и любой формы противоречат сущности, правам, устремлениям свободного человека.

В гражданском обществе существует, кроме законодательной и судебной властей (последнюю Локк считал скорее ветвью законодательной власти), еще и **власть исполнительная. Разделение властей** необходимо для того, чтобы осуществлялись контроль за исполнением законов и практическое управление обществом. Исполнительная власть обладает правом созывать, а также распускать законодательный орган, но это делает ее не верховной властью, а

просто уполномоченным народа, действующим в его интересах. Законодательный же орган не должен претендовать на то, чтобы собираться и заседать сверх разумной необходимости и вопреки потребностям государства.

Кто является судьей, решающим, действует ли государь или законодательный орган в соответствии с оказанным им доверием или вопреки ему? "На это я отвечу, — пишет Локк, — *народ будет судьей,* ибо кому же еще быть судьей и определять, правильно ли поступает его доверенное лицо или уполномоченный..?"[37]. У народа есть святое право и верховная власть "устранять или *заменять законодательный орган,* когда народ видит, что законодательная власть действует вопреки оказанному ей доверию". Законодательная и исполнительная власти действуют не непрерывно, а в какие-то установленные сроки. Право выбора представителей законодательной власти принадлежит народу.

Таковы основные принципы социально-политической философии Локка, поскольку она касается таких проблем, как права человека и закон, государство, разделение властей и верховное право народа. Важно то, что ***Локк — наряду с другими авторами*** XVII в. — ***очертил контуры правового государства, обосновал принцип разделения властей, тем самым заложив фундамент либерально-демократического государственного устройства и управления, противопоставленного деспотизму, тирании, абсолютизму.***

В Локковой модели политики еще одной важнейшей стороной были — соответственно их огромной значимости для XVII в., да и всего нового времени — проблемы религии, церкви, вероисповедания. Для сторонника либерализма Локка вопрос этот естественно приобретает форму вопроса о свободе вероисповедания — он, стало быть, становится вопросом о веротерпимости.

О ВЕРОТЕРПИМОСТИ

Веротерпимость, согласно Локку, — главная характеристика "истинной церкви". Это согласуется, считает философ, с главными целями "истинной религии", которые состоят не в достижении внешнего блеска и помпезности, а в регулировании человеческой жизни на основе правил благочестия и сострадания. Нельзя позволять людям использовать всуе имя христиан, если они не оправдывают его святостью жизни, чистотой помыслов и высотой духа, если христианская религия не укоренена в их сердцах. Локк считает абсолютно неприемлемыми такие действия во имя христианства, при которых веру полагают возможным укреплять и поддерживать огнем и мечом. Такие методы — несовместимые с любовью, состраданием, спасением, прощением и другими ценностями, которые стоят в центре христианского вероучения, — наносят христианству, славе Бога, больший вред, чем некоторые отклонения от веры, строго караемые церковью.

Локк приводит эти и многие другие аргументы, страстно защищая веротерпимость, что было одной из главных заслуг английского мыслителя и что стало также поистине великой идеей его философии, на которую в дальнейшем опирались многие его современники и потомки. В общественной жизни, настаивает Локк, функции государственного управления и внутренние задачи церкви и религии должны быть строго различены и отделены друг от друга. ***Гражданские, или государственные, власти посвящают себя опирающейся на закон защите гражданских интересов, или интересов граждан (civil interests), каковыми являются: жизнь, свобода, здоровье, обладание "внешними вещами"*** (к последним относятся деньги, земли, дома, домашняя утварь и т. д.). Компетенция властей не простирается на то, что относится к "вещам внутренним", т. е. к душе. Бог, согласно Локку, не вверял, не "поручал" правителям заботы о вере и спасении, которые принадлежат исключительно к компетенции религии и ее институтов. Методы деятельности управляющих государственных инстанций и институтов религии тоже различны. Одно дело — управлять, организовывать и командовать, действуя компетентно и грамотно, а другое дело — убеждать и увещевать, обращаясь к духу и душе человека[38]. Отсюда Локк делает вывод, что даже разработка законов, относящихся к вере, религии, церкви, есть не дело магистратов, а компетенция церкви. Но сама церковь должна оставаться исключительно свободным и добровольным объединением людей во имя служения Богу и спасения своих душ. Принадлежность к соответствующим церкви и вероисповеданию должна определиться не фактом рождения: каждый человек вправе свободно и самостоятельно определять, к какой именно церкви, т. е. к какому именно свободному добровольному сообществу, он хотел бы примкнуть. Но и церковь не должна претендовать на то, чтобы от своего имени или во имя веры принимать решения относительно состава гражданских дел и характера их исполнения, хотя мнения церкви и верующих по этим вопросам гражданские власти обязаны принимать в расчет. Не дело церкви — брать на себя роль гражданских инстанций и тем более принимать участие в преследованиях гражданиноверцев, в которые иногда в политических и экономических целях втягивает их государство[39].

Установив эти принципы свободы вероисповедания и разделения сфер компетенции государственных и церковных властей, Локк, тем не менее, реалистически осмысливает часто возникающие здесь конфликты и противоречия. И во всех случаях либеральный, гуманистический — в толковании Локка истинно христианский — принцип веротерпимости последовательно ставится во главу угла.

Таковы основные принципы и идеи философии Дж. Локка, философии, оказавшей глубокое воздействие на современную ему и последующую культуру. Она остается актуальной и в наши дни. К ней обращаются и на нее ссылаются философы, социологи, естествоиспытатели, политики, юристы, педагоги, теологи. Это значит,

что философия Локка продолжает свою жизнь в царстве человеческого духа. И сама полемика с нею становится способом дальнейшего развития философской мысли, что мы увидим на примере другого великого философа и ученого XVII в., Лейбница.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] О жизненном пути и сочинениях Дж. Локка см.: Great Books of the Western World // Encyclopaedie Brittanica. Ed. R. M. Hutchings. Vol. 35. Ch.; L.; Toronto, 1952. P. IX–X; Geschichte der Philosophie / Hg. W. Rod. B., 1984. B. 8. S. 28–30; *Локк Дж.* Сочинения: В 3 т. М., 1985. Т. 1. С. 4–16; *Cranston M.* John Lock. A Biography. L., 1957.

[2] *Локк Дж.* Сочинения: В 3 т. М., 1985. Т. 1. С. 82. [3] Там же. Т. 1. С. 82. [4] Там же. С. 91. [5] Там же. Т. 2. С. 202. [6] Там же. Т. 1. С. 154. [7] Там же. [8] Там же. С. 183–184, перевод исправлен автором. [9] Там же. С. 154–155. [10] Там же. С. 158. [11] Там же. Т. 2. С. 41. [12] Там же. [13] Там же. Т. 1. С. 158. [14] Там же. С. 159. [15] Там же. С. 211. [16] Там же. С. 212–215. [17] См. главу XXV «Опыта...» (Там же. С. 370 и далее). [18] Там же. С. 471. [19] Там же. С. 472. [20] Там же. С. 461. [21] Там же. Т. 3. С. 263. [22] Там же. [23] Там же. С. 264. [24] Там же. С. 263. [25] Там же. С. 274. [26] Там же. С. 287. [27] Там же. С. 274. [28] Там же. Т. 2. С. 141.

[29] Там же. С. 274–275. По вопросу о том, сохраняют ли и сегодня свое значение понятия "естественное право", "естественная свобода", в истории философии, велись и до сих пор ведутся споры. В многократно переиздававшейся книге «Естественное право и история» американский автор Лео Стросс писал: "Современная американская наука об обществе... привержена тому тезису, что все люди направляемы эволюционным процессом или мистической судьбой... но, разумеется, не естественным правом. И тем не менее, потребность в естественном праве сегодня столь же очевидна, что и столетия и даже тысячелетия тому назад" (Strauss L. Natural Right and History. Chicago; L., 1953. P. 2). [30] Там же. С. 264. [31] Там же. Т. 3. С. 306. [32] Там же. С. 317. [33] Там же. С. 313. [34] Там же. С. 339. [35] Там же. С. 340. [36] Там же. С. 337. [37] Там же. С. 404. [38] Там же. С. 94–96. [39] Там же. С. 100–104.

Глава 7. ФИЛОСОФИЯ В АНГЛИИ ПОСЛЕ ЛОККА (ШЕФТСБЕРИ, МАНДЕВИЛЬ, ХАТЧЕСОН)

Влияние Дж. Локка на английскую культуру было глубоким и разносторонним. Оно было и прямым и косвенным. Исследователи убедительно показали, что блистательная английская литература послелокковской эпохи, представленная именами **Свифта, Стерна, Попа, Филдинга,** носит на себе отчетливые следы проработки локковских идей, относятся ли они к трактовке познания и опыта, человеческой природы и гражданских свобод, воспитания или религиозной веротерпимости. И, однако, говоря о влиянии Локка, нужно принять в расчет: восприятие концепции этого мыслителя в философии и литературе его отечества менее всего было простым следованием и подражанием великому уму. Мыслители и писатели Великобритании всегда стремились и умели быть оригинальными. Кроме того, сама эпоха требовала, осмысливая бурные события прошедшего столетия, начать новый XVIII в. с переосмысления и переориентации философии морали и человеческих отношений, чтобы она глубже, чем прежде, вторгалась в обычные человеческие дела, стояла ближе к здравому смыслу, к духовной, литературной, художественной, религиозной практике. Насколько мыслители, слывшие последователями Локка, отличались от него по стилю своего философствования, можно видеть на примере Шефтсбери.

Энтони Эшли Купер, граф Шефтсбери (1671–1713) — замечательный писатель, моралист и философ Англии[1]. Его оригинальный талант развивался под прямым влиянием Дж. Локка, бывшего в доме графов Шефтсбери домашним врачом, секретарем, советником, другом. Но в собственном характере литератора и эстета Шефтсбери была укоренена, скорее, склонность к древней философии, к ренессансному мировосприятию, чем к гносеологически и политически ориентированному мышлению философов нового времени. Главные работы Шефтсбери — «Исследование силы» (она без согласия автора в 1699 г. была опубликована в Лондоне), «Письмо об энтузиазме» (1708), эссе «Моралисты» (1709), «Sensus communis, или Опыт о свободе острого ума и независимого расположения духа в письме к другу» (1709).

"Шефтсбери, — пишет один из современных исследователей, — не был систематическим философом типа Декарта или Лейбница, но и не был методическим аналитиком, подобным Локку. Его любимым способом писания были рапсодия, диалог... Он искал такого читателя, который скорее вник бы в его ви́дение вещей, чем такого, которого следовало бы принуждать к согласию с помощью полностью развитой аргументации. Его критика установившейся религии и ее авторитарных претензий была осторожной, косвенной, даже замаскированной, так что, на первый взгляд, ее едва можно было бы различить, что, однако, не мешало противникам

деизма и свободного мышления полемически воспринимать его критические статьи"[2].

И Шефтсбери, если судить, например, по Введению к его работе «Моралисты» (а она построена в виде диалога, полемики), совершенно сознательно творит свой изощренный стиль философствования как способ разговора, оживленной беседы, не подпадающих под диктат политики и противящихся тому, чтобы философию, "бедную госпожу", "замуровывали в колледжах и кельях". Против притягивания философской беседы к политике и политиканству дня направлены особо страстные возражения Шефтсбери. "...У нас стало хорошим тоном разговоры о политике в любом обществе и беседы о государственных делах мешать с разговорами об удовольствии. Но, правда, если говорить о философии, то мы не одобряем такой свободы. И мы не думаем, что политика относится к области философии или хотя бы родственна ей"[3]. А вот что действительно принадлежит к сердцевине философии, так это мораль (и в силу связи с нею — но только в минимальной степени — и политика).

Почему мы, современные люди, в таком переизбытке "производим" исследования и опыты, но так скупы на живые диалоги? Ответ Шефтсбери: "мы" (он имел в виду людей своей эпохи, но стрелы его критики попали не только в них) настолько догматичны, ленивы, изнежены, трусливы, что боимся сомнений и критики, неизбежно порождаемых диалогом. Светлым идеалом для Шефтсбери остается платоновская Академия. Свободному уму, убежден Шефтсбери, в любую эпоху нужна своя Академия. Хорошо, когда культура питает разные формы "академического" спора. "Отсюда этот путь диалога, терпеливость в споре и обсуждении — терпеливость, о которой едва ли воспоминания остались в наших разговорах в этот век"[4].

О чем же предпочитает вести спор аристократ, писатель и философ Шефтсбери? Возьмем в качестве примера диалог «Моралисты». Автор полемизирует со своего рода мизантропом, перечеркивающим все — красоту и величие природы, дела человеческие, искусство. Спор идет тонкий, остроумный, многослойный; диспутанты как бы меняются местами, так что скептик становится энтузиастом, а восторженный поклонник красоты "внезапно" впадает в скептицизм и мизантропию; веселость уступает место серьезности; любовь к красоте и добру вдруг сменяется унынием из-за царящих в мире зла и безобразия. Любовь, красота, добродетель, уединение, удовольствие, дружба, самость человека, религия и вера — все эти и многие другие сюжеты то "вступают" в диалог, то покидают его, поворачиваясь к собеседникам разными своими сторонами, светлыми и темными, радостными и мучительными.

Спор остается незаконченным — и это момент, принципиальный для Шефтсбери. Как и в самой жизни, в философствовании моралистов вновь и вновь встают тревожащие людей бесконечные вопросы. Они касаются вещей простых и сложных, сугубо интимных

и общественно значимых. "Что такое умеренная удача, достаток и другие степени их, о которых обычно рассуждают? Где останавливаться мне в моем гневе и насколько я могу терпеть, чтобы он разгорелся? И насколько далеко я могу пойти в любви? Какое место предоставить честолюбию? Какое — всем другим желаниям и стремлениям? Или всему дать идти своим чередом?.. Дайте нам меру и правило! — Ну посмотрите же, разве это не философствование? И разве каждый из нас не занимается всем этим — добровольно или против воли, сознательно или бессознательно, прямолинейно или опосредованно?"[5].

Весьма интересно и по-своему актуально «Письмо об энтузиазме», которое Шефтсбери адресовал своему другу и покровителю лорду Сомерсу, одному из видных политических деятелей в стане вигов. "Энтузиазм" — понятие, которому автор письма придает специфическое значение. Ближе всего по смыслу к нему стояли бы слова одержимость, фанатизм, нетерпимость, своего рода идейный экстремизм. В прошлом, рассуждает Шефтсбери, подобные явления тоже существовали, но они уравновешивались рассудительностью, мягкостью, терпимостью. "Однако новый вид политики, которая распространяет свою власть даже на иной мир и больше думает о будущей жизни и счастье человека, нежели о настоящей, заставила нас перепрыгнуть через рамки естественно-человеческого и научила нас, следуя сверхъестественному милосердию, мучить и преследовать друг друга с видом благочестия"[6]. В заботе о "спасении душ" люди, исполненные всяческого энтузиазма, готовы истребить и испепелить друг друга. Непосредственно имея в виду религиозные споры, перерастающие в настоящие гражданские войны и бойни разных народов (явление, сегодня еще более опасное и массовое, чем во времена Шефтсбери), автор «Письма об энтузиазме» фактически имеет в виду более обширную совокупность идейных конфликтов и столкновений, обладающих громадной разрушительной силой, иными словами, массу "расстройств духа"[7], которым не видно конца.

Главное лекарство для их излечения граф Шефтсбери видит в том, чтобы англичане и другие народы культивировали в себе чувство юмора — вкупе со здравым смыслом. "Я убежден, что единственный способ спасти человеческое здравомыслие и сохранить разумность в мире — это дать свободу острому уму. Однако никогда не будет острый ум там, где отнята свобода для насмешек..."[8]. В народе необходимо воспитывать не "энтузиазм" нетерпимости и ненависти, а окрашенное в тона мягкого и тонкого юмора "доброе расположение духа"[9], которое равно благоприятно для религии, политики, повседневного труда и общения, для искусства и литературы. Для духовных занятий, где грань между вдохновением как "ощущением божественного присутствия" и энтузиазмом как "умопомрачением и беснованием"[10] особенно подвижна, требуется истинная культура различения того и другого.

Отмежевание от "энтузиазма" тем более важно для Шефтсбери, что ***на уровне философской метафизики он склоняется к своего рода мировоззренческому оптимизму***, который сродни лейбницевскому, но, пожалуй, имеет более умеренную и мягкую форму. Особый акцент в обосновании существования лучшего из миров английский писатель и философ придает эстетическому началу: речь идет о красоте гармонического целого. Все прекрасное в природе и в искусстве Шефтсбери возводит к "изначально прекрасному", "источнику всякой красоты". Эта концепция напоминает платоновское учение о прекрасном. Шефтсбери полагает, что человек в принципе наделен чувством, "пред-понятием" красоты, глубокими интуитивными возможностями, подражая изначальной красоте, развить в себе масштабы, стандарты, правила, которые касаются прежде всего прекрасного, но не только его, а и других общих идей, например блага и добра, во многих отношениях тождественных с прекрасным[11].

Другим ярким и влиятельным в свое время философствующим писателем и, кстати, яростным оппонентом Шефтсбери был **Бернард Мандевиль** (1670–1733), автор знаменитой сатирической поэмы «Басня о пчелах»[12]. В концепции Шефтсбери Мандевиль не приемлет как раз ясно выраженную попытку решить острые современные проблемы с помощью идейно-интеллектуального возврата к давно прошедшим временам древности, к якобы нетленным, а на самом деле изменчивым идеям и ценностям красоты, добра. Но ведь даже представление о духовном равновесии и чувстве юмора во все времена и у всех народов различны и переменчивы. Нереалистичным Мандевиль считает также и попытку "отвратить" людей от политики и политических страстей. Человека невозможно сделать некоторым бесстрастным и уравновешенным существом. Вот почему нравственно-философская программа Мандевиля так отличается от аристократической риторики графа Шефтсбери. Согласно Мандевилю, Шефтсбери понятия не имеет о тяжести и множественности повседневных человеческих нужд, о несовершенстве, искаженности человеческой природы и потому склоняется к ложной идее о "лучшем из миров".

Но в нужде, слабостях, страстях, пороках людей Мандевиль видит не чисто негативную силу. Под их влиянием, рассуждает автор «Басни о пчелах», создавалось человеческое общество — не такое, каким его хотелось бы видеть благодушным эстетам и моралистам, а пронизанное многими противоречиями, пороками, конфликтами, но развивающееся и жизнеспособное. Маркс и Энгельс поспешили усмотреть в «Басне о пчелах» Мандевиля чуть ли не социалистическую тенденцию послелокковского английского материализма, связанную, якобы, с идеей о неизбежности пороков в тогдашнем, т. е. капиталистическом (по определению марксизма), обществе. Между тем «Басня» Мандевиля и другие его сатирические произведения имеют не менее широкое значение для истории, чем блистательная литературная сатира Свифта. Порожденные своим

временем, эти сатирические изображения человеческой природы и общественных отношений, институтов не устаревают, как не сходят со сцены изображенные выдающимися писателями и мыслителями глубинные противоречия и пороки, свойственные человеческой цивилизации. Вот почему «Басня о пчелах» читается так, как будто она написана сегодня.

Знаменитая «Басня о пчелах» Бернарда Мандевиля имела и такое название: «Возроптавший улей, или Мошенники, ставшие честными». Первый раз она появилась в Лондоне летом 1705 г., когда проходила очередная предвыборная кампания, и распространялась в списках, "пиратским" образом. "Если бы Мандевиль... ограничился только публикацией «Возроптавшего улья», то, возможно, в восприятии современников, да и в нашем, он остался бы просто остроумным памфлетистом. Но эта аллегория, эта ироническая поэма, эта маленькая ядовитая брошюрка была только началом работы, которая захватила Мандевиля на всю жизнь. Он вновь и вновь переиздавал ее, сопровождая текст стихотворения комментариями, философскими трактатами, ответами критикам. Он возвел содержащиеся в басне мысли на уровень универсальной социальной и философской проблематики. И, обрастая все новыми и новыми дополнениями, его брошюра превратилась в двухтомную книгу, которой суждено было сыграть значительную роль в развитии английской философии и литературы XVIII в."[13].

Первое расширенное издание было опубликовано в 1714 г., а затем, уже через год, поэма вышла в свет с предисловием и добавлением сочинения под названием «Исследование о происхождении моральной добродетели». В 1723 г. «Басня» появилась во втором издании. И снова к ней были прибавлены сочинения Мандевиля — одно было посвящено проблеме благотворительности и (сформированных в Англии под влиянием проекта Локка) благотворительных школ для бедных и неимущих, а второе называлось «Исследование о природе общества». С тех пор и до смерти автора «Басня» и связанные с нею сочинения приносили автору не только славу и новых читателей, но все более жесткую критику, перераставшую в судебные и религиозные преследования. Чем же произведения Мандевиля вызывали эту реакцию — восхищение одних и ненависть других читателей?

Причина состояла отчасти в весьма едкой сатире на общество, которая воспринималась как критика именно тогдашних порядков, царивших в Англии и других европейских странах, а отчасти в парадоксальной, опровергавшей сложившиеся философские и моралистические каноны концепции автора. Сам жанр сатирической басни не был ко времени Мандевиля чем-то оригинальным. Необычной оказалась главная идея, которую английский философ и поэт весьма прозрачно зашифровал в басенную форму. В «Предисловии» Мандевиль возражает тем, кто неправильно истолковал замысел автора басни, "утверждая, что вся она представляет сатиру на добродетель и нравственность и написана с целью поощрения

порока"[14]. Но поэма без всякого сомнения была едкой сатирой на господствовавшую в Англии и других странах моралистическую и философскую литературу, которая строилась на фундаменте некоторой идеализированной концепции добродетели, начисто отделенной от человеческих пороков, на фундаменте добра, категорически противопоставленного злу. Мандевиль высмеивал тех авторов, которые питали надежду на полное перевоспитание человеческого рода, этого хлопотливого "улья", и переустройство общества, способного покончить с противоречиями социального развития. Утопиям прошлого и современности он противопоставил своего рода "антиутопию". Его сатирическая басня была построена как "доказательство от противного", для чего Мандевиль использовал остроумные сюжетные ходы.

Сначала "улей", прямо и без околичностей уподобленный человеческому обществу, был изображен в его обычном, т. е. более или менее "мошенническом", однако же и вполне рабочем, функциональном состоянии:

Итак, цвел улей плодовитый,
До крышки пчелами набитый;
И в нем, как в обществе людей,
Кипели тысячи страстей.
Иные утоляли страсти,
Достигнув почестей и власти;
Другие в копях, в мастерских
Всю жизнь работали на них,
Полмира, почитай, кормили.
А сами, как илоты, жили.
Тот, кто имел свой капитал,
Себя ничем не утруждал
И только прибыли считал;
Другие знали лишь работу,
Работу до седьмого поту,
И спину гнули день-деньской,
Питаясь хлебом и водой.
Но было и немало сброда
Среди пчелиного народа,
Тех пчел, кто ради темных дел,
Общеполезный труд презрел;
Плуты, хапуги, сутенеры,
Гадалки, шарлатаны, воры —
Все шли на хитрость и обман,
Дабы набить себе карман.
И остальные, впрочем, тоже
Вели себя, увы, похоже:
Весьма солидные мужи
Отнюдь не избегали лжи,
И были в улье том едва ли
Занятья, где б не плутовали.

Мандевиль действительно описал разные занятия, представителей которых пронзил жалом своей сатиры: плуты из судебного сословья, шарлатаны-врачи, ханжеское духовенство, продажные военные и чиновники, придворные, грабившие страну, — всем им нашлось место в «Басне» Мандевиля. Но вот парадокс:

Пороком улей был снедаем,
Но в целом он являлся раем.
Он жизнестойкостью своей
Страшил врагов, дивил друзей...

Далее следует неожиданный сюжетный поворот: в улье началось броженье, и все, как бы очнувшись, возроптали против плутовства, казнокрадства и прочих пороков, правда, имея в виду не себя, а других хапуг и плутов. И они воззвали к богам с уверением, будто отныне хотят и будут жить честно. Зевс, вняв этим мольбам, моментально устранил обман, хитрости и плутовство из жизни улья. Мандевиль нарисовал картину стерильно-благодетельного, но мигом лишившегося всех своих жизненных сил человеческого общества. «Басня», как и полагается, заканчивается "моралью":

Да будет всем глупцам известно,
Что жить не может улей честно.
Богатство, славу умножать, —
Притом пороков избежать —
Нельзя; такое положенье
Возможно лишь в воображеньи.

Согласно Мандевилю, можно и нужно заботиться о нравственности общества. Не менее, если не более важно строить правовое государство. Но необходимо понять: "пороки и неудобства", которые люди привыкли столь громко порицать, "с начала мира и по сей день неотделимы от королевств и государств, когда-либо прославившихся своей силой, богатством и цивилизованностью"[15]. Согласно логике «Басни о пчелах», общества, вознамерившиеся разом покончить с нечестностью и другими порочными склонностями людей, скорее всего не достигнут этого, но зато, утратив богатства и разнообразие занятий, "питаться будут желудями"[16].

Немало соотечественников и современников (в их числе Дж. Беркли) ожесточенно спорили с Мандевилем, который не оставлял критику в свой адрес без ответа. В этой полемике, за которой в первой половине XVIII в. с интересом следила интеллектуальная Англия, свою позицию четко и любопытно выразил еще один популярный в то время философствующий автор, **Френсис Хатчесон** (1694–1746)[17]. Его главные произведения: «Исследования происхождения наших идей красоты и добродетели» (1725), «Эссе о природе и протекании страстей и аффектов, с иллюстрацией на примере морального чувства» (1728) и вышедший после смерти философа курс лекций под названием «Система моральной философии» (1755).

Хатчесон поддерживает Шефтсбери в его платонизирующей попытке сблизить нравственность и художественную деятельность с вечными идеями прекрасного, доброго, истинного. Разгул чувств, аффектов, страстей, который реалистически и талантливо изобразил Мандевиль, пугает Хатчесона не менее, чем Шефтсбери. Вместе с тем, вслед за Шефтсбери, Хатчесон стремится исследовать истоки морального чувства, которому придает огромное значение в нравственном поведении и последующем этическом рассуждении человека. Моральные чувства стимулируют поступки, проникнутые влиянием совести и уважением к ней, толкают людей к альтруистическим деяниям. А без определенной меры альтруизма не могло бы образоваться, существовать и совершенствоваться человечество. Разумеется, было бы наивно и нереалистично приписывать всем поступкам и мотивам человека, внешне благопристойным, исключительно альтруистическую природу. И все же влияние моральных чувств огромно.

В обосновании и выведении морального чувства Хатчесон, с одной стороны, опирается на произведения Локка, с другой стороны, дополняет и исправляет его концепцию. ***Хатчесон согласен с Локком в том, что источником всех содержаний сознания являются ощущения и рефлексия.*** Но он полагает, что как раз здесь ***следует добавить моральное чувство в качестве третьего полноправного источника содержаний сознания***. Хатчесон пытается доказать, что моральное чувство — столь сложное и мощное духовное образование, что оно самостоятельно и по отношению к интеллекту, и по отношению к чувственным объектам и ощущениям. Если, например, чувственные ощущения находятся в прямой зависимости от близости или удаленности объекта, то этого нельзя сказать о моральном чувстве: нравственное отношение к предмету или человеку не зависит от подобных обстоятельств. Несмотря на попытку сначала обособить моральное чувство от ощущений и интеллекта, Хатчесон затем исследует, как разум в его значении рассудка, рассуждения способен корректировать, усиливать, совершенствовать нравственное чувство.

Включаясь в спор Мандевиля с Шефтсбери о вечной значимости или исторической относительности этических и эстетических идей-ценностей, Хатчесон развивает следующую аргументацию. Нельзя отрицать, пишет он, что представления о красоте и добре меняются от эпохи к эпохе, от народа к народу. Однако, если внимательно и глубоко вникнуть в эту проблему, то можно заметить: изменениям подвергаются оттенки смысла, формулировки, но не принципы, которые составляют ядро общечеловеческой морали. "Хатчесона объединяет с Шефтсбери его моральный оптимизм, согласно которому нравственно правильное естественным образом и в достаточной мере доступно человеческому пониманию. Хотя моральное суждение может в силу внешних влияний подвергнуться искажению, Хатчесон убежден, что всегда возможна корректировка этого суждения. Оптимистической является и убежденность Хатчесона в том, что между эгоистическими и альтруистическими

тенденциями человеческой природы нет непреодолимого противоречия. Сказанное относится и к его мнению относительно того, что нет абсолютно непреодолимого конфликта мотивов. Его оптимизм проявляется, наконец, и в вере в возможность объединения добродетельного поступка и стремления к счастью и соответственно в совпадение целей этики и религии"[18].

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] О жизни и сочинениях Э. Шефтсбери см.: *Brett R. L.* The Third Earl of Shaftesbery. A study in 18-th cent. literary theory. L., 1951.

[2] Geschichte der Philosophie / Ed. W. Röd. München, 1984. Bd. VIII. S. 133.

[3] *Шефтсбери Э.* Эстетические опыты. М., 1975. С. 89. [4] Там же. С. 85. [5] Там же. С. 235. [6] Там же. С. 248. [7] Там же. С. 249. [8] Там же. [9] Там же. С. 251. [10] Там же. С. 269.

[11] Geschichte der Philosiphie. Bd. VIII. S. 137.

[12] О жизни и сочинениях Б. Мандевиля см.: *Enchnen W.* Versuch über Mandevilles Bienenfabel // *Mandeville B.* Die Bienenfabel oder Private Laster, Öffentliche Verurteile. Frankfurt a. M., 1968. S. 7–55.

[13] *Субботин А. Л.* Бернард Мандевиль. М., 1986. С. 18. [14] Там же. С. 109. [15] Там же. С. 111. [16] Там же. С. 130.

[17] О жизни и сочинениях Хатчесона см.: *Scott W. R.* Francis Hutcheson. His Life, Teaching, and Position in the History of Philosophy. N.Y., 1966.

[18] Geschichte der Philosophie. Bd. VIII. S. 146.

Глава 8. ГОТФРИД ВИЛЬГЕЛЬМ ЛЕЙБНИЦ (1646–1716)

1. ЖИЗНЕННЫЙ ПУТЬ И ОСНОВНЫЕ СОЧИНЕНИЯ Г. В. ЛЕЙБНИЦА

Лейбниц[1] родился 21 июня (1 июля) 1646 г. в Лейпциге. С 1661 по 1666 гг. он учился в Лейпцигском университете. В студенческие годы им было написано сочинение «De principio individui» («О принципе индивидуальности», 1663). Три последних студенческих года внимание Лейбница было отдано главным образом юриспруденции (ей посвящены два сочинения 1664 и 1665 гг.) и математической логике. Подготовленная в 1666 г. математико-логическая «Диссертация о комбинаторном искусстве» была защищена Лейбницем на звание магистра. В 1666 г. он получил докторскую степень за работу «О запутанных судебных случаях». Затем он поступил на службу к Майнцскому курфюрсту, в ведомство известного политика барона Бойнебурга. Годы службы в Майнце (1667–1676) были заполнены многими практическими политическими делами (выработкой предложений по реформе законодательства, суда и т. д.). Началась усиленная исследовательская работа молодого мыслителя в области философии природы, теории познания, истории философии. В 1671 г. им было написано сочинение «Новая физическая гипотеза» («Hypothesis physica nova») в двух частях.

1672–1676 гг. Лейбниц провел в Париже, куда он был направлен с дипломатической миссией. Пребывание в этом городе оказалось весьма плодотворным. Самым главным достижением было то, что ознакомление с передним краем математического знания того времени дало мощный стимул гениальному уму, и в 1675 г., в двадцатидевятилетнем возрасте Лейбниц открыл дифференциальное и интегральное исчисление. Возвращаясь из Парижа в Германию, Лейбниц посетил Голландию, где он познакомился и неоднократно беседовал со Спинозой, что произошло незадолго до смерти великого голландского мыслителя. В Голландии же Лейбниц узнал об открытиях Левенгука, которые пробудили в поистине универсальном ученом Лейбнице новый интерес к живой природе, ее внутреннему строению и спонтанным силам.

В 1676 г. начинается его служба у Ганноверских герцогов. Несмотря на огромную занятость по службе, Лейбниц продолжал свои научные и философские исследования. К 80–90-м годам относится множество превосходных философских статей, трактатов, писем Лейбница, часть из которых была опубликована только после его смерти. Это, например, «Размышления о познании, истине и идеях» (1684), «Заметки Г. В. Лейбница о жизни и учении Декарта» (начаты в 1689 г., опубликованы в 1693 г.), «Новая система природы и общения между субстанциями, а также о связи, существующей между душой и телом» (1698).

Готфрид Вильгельм Лейбниц

Лейбниц прилагал огромные усилия в деле организации Академий, научных обществ. Так, благодаря его стараниям в 1700 г. была создана Прусская Академия наук в Берлине. Лейбниц стал ее первым президентом. Он составил для Петра I проект организации Российской Академии наук, сделал попытку организовать Академию наук в Вене. Став президентом Академии в Берлине, Лейбниц не покинул своей службы в Ганновере.

Последние годы жизни Лейбница были тяжкими и унизительными. Однако и в эти годы философ писал свои труды, которым суждено было стать бессмертными. Но при жизни он смог опубликовать только одно свое крупное сочинение — «Теодицея» (Essai de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal), напечатанное в Амстердаме в 1710 г. «Монадология» — краткая, но очень важная для понимания системы Лейбница работа, — была опубликована в 1721 г. после смерти автора. Наиболее обширное и, пожалуй, самое главное его философское сочинение — это «Новые опыты о человеческом разумении» («Nouveaux essais sur l'entendement humain»), где он, точно следуя структуре и ходу мыслей «Опыта о человеческом разумении» Джона Локка, в острой полемике с ним развивал оригинальное понимание широкого круга философских проблем и защищал свои позиции, имея в виду множество мировоззренческих дискуссий прошлого и современности. «Новые опыты...», написанные в 1703–1704 гг., были

уже готовы к публикации, когда умер Локк. Лейбниц отказался от печатания своего произведения и был тверд в своем решении.

Умер великий философ Лейбниц 14 декабря 1716 г. в нищете, унижении и забвении.

2. ФИЛОСОФСКОЕ УЧЕНИЕ Г. В. ЛЕЙБНИЦА

ГЕНЕЗИС ФИЛОСОФИИ ЛЕЙБНИЦА: ОТНОШЕНИЕ К ПРЕДШЕСТВУЮЩЕЙ ФИЛОСОФИИ. ПОНЯТИЕ СУБСТАНЦИИ

Лейбниц был глубоко привержен математике и естествознанию своего времени. Не покидая почвы механистической физики, он старался сделать все, чтобы наука смогла продвинуться к более динамичной картине мира. В статье 1686 г. «Краткое доказательство замечательной ошибки Декарта и других насчет закона природы, посредством которого, как они думали, Бог сохраняет всегда одинаковое количество движения в природе и который, однако, извращал всю механику» ***Лейбниц внес существенную поправку в Декартову формулировку закона сохранения количества движения*** (в переводе на современный научный язык это изменение означало: "силы относятся как произведения из масс тел на квадраты скоростей... а не на первые степени скоростей, как утверждал Декарт")[2]. По оценкам историков науки, несмотря на неясности и колебания в определениях понятия "сила", именно Лейбниц "ввел кинетическую энергию как меру движения и подошел к формулировке нового закона сохранения в механике — сохранению энергии при взаимодействии сил"[3]. Лейбниц уже в 1687 г. воспользовался понятием vis viva — **живой силы**, с помощью разных физических и математических аргументов пытаясь придать ему солидный научный статус.

Мужество, интеллектуальная дерзость Лейбница-философа состояли в том, что он стал создавать свою динамическую, наполненную "живыми силами" картину мира, в самом деле выстраивая скорее **метафизическую гипотезу**, которую последующее развитие человеческой мысли, тем не менее, резонно квалифицирует как одну из самых серьезных "научных программ" XVII–XVIII вв.[4] Гипотеза эта универсальна и целостна.

В этой обширной, одновременно метафизической и научной гипотезе-программе на понятие субстанции была возложена главная объясняющая функция. Представление о субстанции само разрослось в весьма сложную и довольно причудливую концепцию.

БОГ И МОНАДЫ. ПРИНЦИП ИНДИВИДУАЦИИ

В согласии со многими предшественниками ***Лейбниц применяет понятие субстанции прежде всего к Богу.*** Бога он называет Единым Существом, владыкой универсума, последней причиной

всех вещей и, в этом смысле, **необходимой субстанцией.** Из Единого Существа "черпают свою реальность не только те существования, которые заключает в себе этот мир, но даже все возможное (possibilia)".

Что же касается метафизического учения о субстанции, то утверждением субстанциальности Бога оно никоим образом не исчерпывается. Лейбниц считает наиболее разумным допустить, что кроме Бога, этого высшего деятельного начала, существует "множество отдельных деятелей", которые не могут быть приписаны лишь одному субъекту. Эти отдельные "деятели" и названы Лейбницем **"монадами".** Таким образом ***утвержден принцип плюральности, множественности субстанции,*** противопоставленный всем философским трактовкам субстанции как простого, нерасчлененного единства.

"Монада, о которой мы будем здесь говорить, есть не что иное, как простая субстанция, которая входит в состав сложных: простая, значит, не имеющая частей", — так начинает Лейбниц свою работу «Монадология» (§ 1). И продолжает (§ 3): "А где нет частей, там нет ни протяжения, ни фигуры и невозможна делимость. Эти-то монады и суть истинные атомы природы, одним словом, элементы вещей"[5]. Дальнейшее размышление логично и последовательно постулирует, что монада, будучи целостной, неделимой, непротяженной субстанцией, не подвержена обычным процессам рождения и гибели. Рождается она только вместе с актом творения. На монаду нельзя подействовать каким-либо внешним, материальным образом: "Монады вовсе не имеют окон, через которые что-либо могло бы войти туда или оттуда выйти (§ 7)"[6]. А вследствие этого монады противопоставлены также и традиционному атомистическому пониманию субстанциального первоначала.

По справедливой оценке ряда лейбницеведов, в первой части «Монадологии» субстанция, или монада, рассмотрена Лейбницем скорее в традиционном логико-метафизическом аспекте. Однако Лейбниц в своем рассуждении о монадах — и соответственно о принципах мира — идет дальше.

Монады, считает философ, ***должны быть наделены какими-то свойствами.*** Иначе с их помощью нельзя будет объяснить изменения вещей. Свойства должны отличать одну монаду от другой. И вот здесь, как раз применительно к монадам, Лейбниц формулирует **принцип индивидуации,** один из наиболее важных в философии. Иногда его называют также **принципом многоразличия, дифференцированности.** "...Каждая монада необходимо должна быть отлична от другой. Ибо никогда не бывает в природе двух существ, которые были бы совершенно одно как другое и в которых нельзя было бы найти различия внутреннего или же основанного на внутреннем определении (§ 9)"[7]. Включая принцип индивидуации в ткань монадологии, Лейбниц придает ему уже не только логико-метафизический, но и широкий онтологический смысл: ***монады мыслятся как идеальные первокирпичики всего бытия.*** Они —

сущности, "внедренные" в каждое из тел природы и причастные к ***многоразличию,*** уникальности их проявлений и изменений.

Лейбниц стремится объяснить не только общие, но и более конкретные свойства монад. Здесь он делает чреватый трудностями и противоречиями, но оригинальный ход: ***он наделяет эти идеальные первосущности... способностью восприятия*** (в оригинале — perception), ***отличая ее, однако, от способности апперцепции, или сознания*** (§ 14)[8]. Лейбниц ведет речь о так называемых неосознаваемых восприятиях, приписываемых всем без исключения монадам, включая монады физических тел. Он делает прямой выпад против линии Декарта: хотя Картезий верно предположил наличие в уме человека врожденных идей, он и его последователи ошиблись, не "внедрив" и во все, что существует вне человека, "неосознаваемые восприятия", т. е. определенную степень духовности. Ее Лейбниц также называет **стремлением** (в оригинале — appetition). Стремление, правда, не всегда достигает *"цельного восприятия" (toute la perception), хотя и тяготеет* к этому. Благодаря наличию таких восприятий, т. е. перцепций и стремлений, монады в определенном смысле можно было бы уподобить душам, замечает Лейбниц. Однако более разумным он считает назвать их просто монадами, или, используя еще аристотелевский термин, энтелехиями. Под "энтелехией" издавна понимали движущий принцип, "изначальную силу", совершенство, самодовление, самодостаточность. Именно эти свойства Лейбниц и приписывает монадам.

Итак, Лейбниц делает принцип монад именно универсальным основанием философии. Монады выступают: как "истинные атомы" бытия природного универсума (**онтологический** аспект); как субстанция человека, позволяющая объяснить и его тело, и душу (**антропологический** аспект); как источник сознания, скрытого (перцепция) или явного (апперцепция) (**гносеологический** аспект); как нравственная самость (**этический** аспект); как источник самодвижения, саморазвития, постоянной изменчивости мира (**динамический,** в тенденции — **диалектический** аспект); как основа логического, метафизического, научного объяснения (**методологический, научно-теоретический** аспекты). И хотя такого четкого обозначения аспектов у самого Лейбница нет, в свете последующего развития философии и истории философии их вполне оправданно различают[9].

Синтезирующий характер понятия и концепции монад проявляется и в том, что монадология, как было сказано, воплощает в себе и требует единства и всех общих принципов Лейбницевой философии. Рассмотрим эти принципы подробнее.

ОБЩИЕ ПРИНЦИПЫ ФИЛОСОФИИ ЛЕЙБНИЦА

Лейбниц вводит и обосновывает следующие **принципы-законы:** 1) универсальной взаимосвязи, всеобщей законосообразности, необходимости, порядка; 2) принцип различий, или индивидуации;

3) тождества, или закон противоречия; 4) достаточного основания; 5) непрерывности; 6) предустановленной гармонии; 7) совершенства созданного Богом мира как лучшего из миров. Они-то скрепляют воедино и окрашивают в совершенно особые тона и картину природного мира, и философию человека, и этику, и религиозную концепцию Лейбница.

Структура принципов философии у Лейбница такова, что они взаимосогласуются, дополняют друг друга, причем в ряде случаев не путем простого продолжения, а в смысле противополагания, контраста. Можно утверждать: принципы в целом образуют в Лейбницевой философии подвижное, напряженное, диалектическое единство, что для философии XVII в. было большим новшеством. Это, по Лейбницу, и принципы научно-философского познания, и всеобщие законы самого Богом творимого и устрояемого мира.

Из божественного попечительства над миром Лейбниц выводит универсальную, неразрывную связь всего со всем. Одно тело не отделено и не отмежевано от остальных. Оно — кирпичик в едином здании мира. И душу, по Лейбницу, Бог с самого начала создал так, что она "представляет" происходящее в теле; а тело в свою очередь сотворено так, что выполняет "распоряжения души" (§ 6 «Теодицеи»). Идея "репрезентации", т. е. изображения и воплощения в каждом сущем всего мира, лейтмотивом проходит через философию великого мыслителя. Вместе с тем универсальная взаимосвязь не означает некоей неразличимой монолитности мира: об этом Лейбниц позаботился, обосновав **принцип различия,** или **индивидуации.** Но, утвердив его, мыслитель — по контрасту, по противоположности — постулирует также и **принцип тождественности неразличимых вещей.** Следуя традициям логики, философ трактует его как **закон противоречия,** точнее, **непротиворечивости, запрета на противоречия.** Последний же переливается в **"великий закон достаточного основания",** как его называет Лейбниц. Вот как он сам объясняет смысл и связь этих принципов: "Великой основой математики является *принцип противоречия, или тождества,* т. е. положение о том, что суждение не может быть истинным и ложным одновременно, что, следовательно, *А* есть *А* и не может быть не-*А*. Один этот закон достаточен для того, чтобы вывести всю арифметику и всю геометрию, а стало быть, все математические принципы. Но чтобы перейти от математики к физике, требуется еще другой принцип, как я заметил в своей «Теодицее», а именно *принцип необходимости достаточного основания,* гласящий, что ничего не случается без того, чтобы было основание, почему это случается скорее так, а не иначе"[10]. Согласно закону достаточного основания, каждое событие имеет свои, и притом уникальные условия, свои необходимые предпосылки, что относится и к природе, и к человеку — к его деяниям, поступкам, истинам, заблуждениям.

Принцип непрерывности (частным случаем которого является непрерывность духов, или цепи перцепции) Лейбниц также считает

фундаментально важным и для науки, и для философии. Принцип этот развивает и дополняет идею всеобщей и необходимой взаимосвязи, привлекая внимание к проблеме обоснованности переходов, связующих звеньев между различными уникальными сущими, сферами, состояниями. Принцип непрерывности — будучи общефилософским, метафизическим, логическим — получил также блестящее подтверждение и развитие в научных, особенно математических исследованиях самого Лейбница.

Согласно принципу непрерывности, нельзя, настаивает Лейбниц, допускать "в мире существование пустых промежутков, hiatus'ов, отвергающих великий принцип достаточного основания и заставляющих нас при объяснении явлений прибегать к чудесам или чистой случайности"[11]. Принцип учит, что "настоящее таит в себе в зародыше будущее и всякое настоящее состояние естественным образом объяснимо только с помощью другого состояния, ему непосредственно предшествующего"[12]. Непрерывность, по Лейбницу, проявляется не только в последовательности событий и вещей. "В явлениях, существующих одновременно, имеет место и последовательность, хотя воображение замечает одни только скачки..."[13]. Этот принцип-закон повелевает искать плавные переходы даже и там, где они не видны или еле заметны.

ИДЕАЛИЗМ ЛЕЙБНИЦА

Лейбниц был убежденным противником материализма. ***Для идеалиста Лейбница непреложно, что в рамках философии дух имеет первенство перед материей, дух, вернее души — перед телами.*** С помощью материального как принципа нельзя, по Лейбницу, удовлетворительно объяснить единство, универсальность, непрерывность мира: это значило бы свести дух, души к материи, к телесному. Между тем духовное, по Лейбницу, имеет свои особые законы, которые ставят души выше изменений, происходящих в материи. А вот благодаря имматериальной, духовной субстанции и принципу неосознанных восприятий универсум как бы собирается в прочное одухотворенное, значит, живое единство, которым легко управляет Высший и наисовершеннейший Дух, т. е. Бог.

С помощью такого рассуждения Лейбниц мыслит преодолеть и дуализм, и материалистический монизм. Но тех, кто усомнился бы в найденном философско-методологическом способе их преодоления, Лейбниц стремится убедить, ссылаясь в конечном счете на ***теологический и телеологический принцип предустановленной гармонии,*** широко распространенный в философии его времени. Итак, Лейбниц, развивая уже упомянутую выше более общую идею "репрезентации", применительно к проблеме души и тела обосновывает своего рода изоморфизм, т. е. мысль о том, что ***Богом изначально предустановлено соответствие субстанций тел и душ.*** И подобно тому, как каждое тело затрагивается всем,

что происходит во Вселенной, так и наша душа в конечном счете выражает Бога и Вселенную, все сущности и все существования. В силу чего "взаимное соотношение" субстанций выглядит как их "общение" — "единственно в этом и состоит связь между душой и телом," — поясняет Лейбниц[14].

ИДЕЯ "ЛУЧШЕГО ИЗ МИРОВ" И ЕЕ ЭТИЧЕСКИЕ СЛЕДСТВИЯ

Из того, что Единое Существо, т. е. Бог, является основанием сущности и существования в мире и что он действует "физически и свободно", вытекает, по Лейбницу, кардинальное следствие: такое существо не могло сотворить мира лучшего, чем тот, который уже им сотворен. "Таким образом, — заключает Лейбниц, — мир представляет не только удивительную машину, но — поскольку он состоит из духов — и наилучшее государство, где обеспечены все возможное блаженство и всякая возможная радость, составляющая их физическое совершенство"[15]. Эта концепция Лейбница вызвала и у его современников, и у мыслителей следующих столетий множество резких возражений, а то и насмешек. Но Лейбниц и сам предвидел возможные критические аргументы и как бы загодя полемизировал со своими противниками. А эти критики напоминали: люди часто бывают несчастны и умирают в мучениях. Мир скорее похож на хаос, чем на стройный и мудрый порядок. Лейбниц признает такие взгляды отнюдь не беспочвенными. Но он призывает подойти к делу глубже. Его контраргументы достаточно интересны и заслуживают внимания.

Человеческий мир, рассуждает Лейбниц, — это мельчайшая часть универсума и кратчайший миг истории. Почему же, "обладая столь малым опытом, мы осмеливаемся судить о бесконечном и вечном..."[16]? К тому же люди под "лучшим из миров" неверно понимают мир, состоящий из одного благого, доброго, приятного и т. д. Между тем такой мир был бы однообразным, а однообразие, монотонность не были бы достойны мудрого Бога. Сплошные удовольствия, если бы только их люди получали от жизни, быстро бы утомили и пресытили человеческие существа. Как люди, испытывающие несчастья, закаляются в испытаниях, так и ***природа, пребывающая в напряженном противодействии добра и зла, действия и страдания, красоты и уродства, как раз в целостности и разнообразии становится прекрасной и целесообразно устроенной.*** "Брошенное в землю зерно страдает, прежде чем произвести плод. И можно утверждать, что бедствия, тягостные временно, в конечном счете благодетельны, поскольку они суть кратчайшие пути к совершенству"[17]. Человеческое бытие подчинено закону "красоты и общего совершенства божественных творений", ему же подчинен и весь универсум: "...совершается известный непрерывный и свободный прогресс, который все больше продвигает культуру (cultum). Так цивилизация (cultura) с

каждым днем охватывает все большую и большую часть нашей земли"[18]. Правда, Лейбниц не отрицает ни одичания, ни разрушений и падений цивилизации и культуры. Но ведь и они — по закону различий, контрастов — толкуются как составные элементы замысла Бога и сотворенного лучшего из миров.

Теологическая идея лучшего из миров имеет у Лейбница прямое этическое продолжение. Она должна внушить человеку жизненный оптимизм, моральную стойкость в преодолении невзгод и несчастий, дать ему облагораживающее и успокаивающее сознание причастности к общему божественному порядку Вселенной. Следует помочь человеку активно бороться со злом, для чего нужно научить людей встречать зло с открытыми глазами, выделяя и различая виды зла.

Различие между моральным злом и добром, исходящее, разумеется, от Бога, чрезвычайно важно еще и в том смысле, что оно оттеняет ***необходимость и величие человеческой свободы.*** "Все действия Бога спонтанны. Несомненно, что каждому человеку присуща свобода совершения любого поступка, т. е. того, что он сочтет наилучшим"[19]. ***Проблему свободы Лейбниц связывает с вопросами о необходимости, возможности, случайности.*** "С древнейших времен, — пишет он, — человеческий род мучается над тем, как можно совместить свободу и случайность с цепью причинной зависимости и провидением"[20]. Душа создана Богом так, что она как бы является зодчим, свободно творящим мир человеческой жизни. Но ***наибольшая свобода открывается человеку тогда, когда он сознательно действует как разумное существо.*** Разум повелевает человеком в той же мере, в какой человек распоряжается своим разумом. "Детерминироваться разумом к лучшему — это и значит быть наиболее свободным... Выступать против *разума* — значит выступать против истины, потому что разум есть система (enchainement) истин"[20].

Мы подошли, таким образом, к учению о познании, разуме, истине, т. е. к теории познания Лейбница.

Полное название направленной против локковского «Опыта...» книги Лейбница — «Новые опыты о человеческом разумении автора системы предустановленной гармонии».

ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ ЛЕЙБНИЦА. «НОВЫЕ ОПЫТЫ...»

Работа Лейбница построена в форме живого философского диалога (что еще раз подчеркивает платонистические ориентации ее автора). Некий Филалет, защищающий и развивающий философию Локка на основе его «Опыта...», вступает в полемику с Теофилом, в свою очередь опирающимся на систему Лейбница. Их философская полемика — острая, резкая, но по форме уважительная и по содержанию конструктивная — следует проблематике и структуре локковского «Опыта...». Разберем, в чем состоят существенные стороны лейбницевской критики.

Существуют ли принципы, врожденные человеческому духу? Этот вопрос, поставленный, что называется, ребром в первой главе Первой книги «Новых опытов...», вводит в самый центр уже знакомой нам полемики выдающихся мыслителей XVII в., где в одном лагере были "иннативисты" (сторонники концепции врожденных идей) во главе с Декартом, а в другом — их критики: Гассенди, Локк и другие авторы. ***Лейбниц в этом споре — в главном — на стороне иннативистов, однако его защита врожденного знания достаточно своеобразна.*** Лейбниц уже не принимает натуралистического по сути, или реалистического, представления, согласно которому врожденные идеи физически, или "реально", наличны где-то в мозгу или уме, душе человека. Разумеется, Лейбниц и его современники еще никак не могли обсуждать эти проблемы в плоскости, родственной изысканиям современной генетики; впрочем, и она до сих пор не предложила по данному вопросу ничего ясного и определенного. Лейбниц склонен отвергать как натуралистический иннативизм, так и тяготеющий к натуралистическому сенсуализму локковский символ души как tabula rasa. Более доказательным и перспективным ему кажется иннативизм, основывающийся на толковании необходимых идей разума как неких чистых возможностей, потенций: это своего рода "живые огни, вспышки света", "нечто божественное и вечное"[22], что всегда предваряет столкновение наших чувств с окружающим миром.

Припомним, что Декарт причислял к врожденным идеям необходимые истины науки. Лейбниц согласен с этим. Однако в ответ на недоуменные утверждение и вопрос по-локковски мыслящего Филалета: "Это покажется очень многим странным. Неужели можно утверждать, что самые сложные и глубокие науки врождены?" — Лейбниц разъясняет: "Их актуальное знание не врождено, но врождено то, что можно назвать потенциальным (virtuelle) знанием, подобно тому как фигура, намеченная прожилками мрамора, заключается в мраморе задолго до того, как их открывают при обработке его"[23].

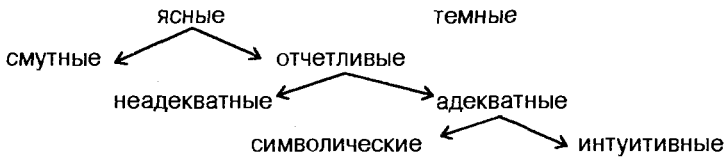
В полемике с Локком Лейбниц обсуждает и вопрос о врожденном характере правил нравственности. Он согласен, что есть такие практические нравственные правила, которые не врожденны и обладают лишь относительной, временной, фактической значимостью. Однако необходимые правила нравственности — те, которым как истинам привержена большая часть человечества, — все же существуют, и они врожденны. Их принимают, хотя и в разных формулировках, Библия и Коран.

Локковскую концепцию простых идей, основанных якобы исключительно на чувственных впечатлениях, Лейбниц опровергает с помощью резонного аргумента: "...эти чувственные идеи просты лишь по видимости, так как, будучи неотчетливыми, они не дают разуму возможности различить то, что они содержат в себе"[24]. Относительно таких идей, как пространство, протяжение, фигура, движение и покой, происхождение которых Локк возводит к комбинации

различных чувств, Лейбниц (вслед за Декартом) резонно замечает, что "это идеи чистого разума, имеющие, однако, отношение к внешнему миру и осознаваемые нами при помощи чувств"[25].

В теории познания позиция Лейбница была, таким образом, вариантом рационализма, противопоставленного концепциям наиболее влиятельных сторонников эмпиризма и сенсуализма (Гассенди, Локк). Используемое Локком крылатое выражение, служившее принципом эмпиризма: "нет ничего в интеллекте, чего раньше не было бы в чувстве", — Лейбниц дополняет именно в духе рационализма: кроме самого интеллекта. Но ценно, что великий ученый и философ анализирует недостатки как эмпиризма, так и прежнего рационализма и пытается предложить новую концепцию познания и истины.

Лейбниц вовсе не отрицал важной роли ощущений, непосредственной интуиции, т. е. того, что в кантовской философии будет впоследствии отнесено к способности созерцания. Более того, Лейбниц развивал далее теорию "чувственных понятий", показав, что из-за неизбежного вмешательства чувств существует и порой даже образует опору познания смутное, приблизительное знание, а также представление о вероятном. Такое знание он отличал от истинного. Лейбниц выстраивает следующую схему понятий, имея в виду ясность или смутность заключенного в них знания. Эти критерии в принципе восходят к Декарту, но Лейбниц не считает их вполне надежными, полностью применимыми к ***реальному*** знанию, в том числе и научному. Речь скорее может идти о своего рода логико-гносеологическом идеале. Понятия, по Лейбницу, бывают (см. работу 1684 г. «Размышления о познании, истине и идеях»):



Понятия, причисляемые к адекватным и интуитивным, характеризуют, по Лейбницу, высший вид познания. Однако добыть такое познание очень трудно, если вообще возможно. Эта классификация также показывает, что Лейбниц не был односторонним и жестким рационалистом и что из честной полемики с выдающимся философом Локком он многое извлек для обогащения рационализма. Чувственно-символические, созерцательно-рефлективные, интуитивные, относящиеся к воображению аспекты и формы познания играют в лейбницевской системе немалую роль. (Впрочем, то же можно сказать и о декартовом или спинозистском рационализме, если не сводить их концепции к упрощенным "учебниковым" схемам.) След воздействия эмпиризма можно найти и в знаменитом лейбницевском делении истин на ***истины факта и истины разума.*** Истины факта Лейбниц — в определенном

согласии с Гоббсом или Гассенди — готов возвести к опыту. Как и весь опыт, выражающие его истины факта случайны, вероятностны. К ним ведет индукция. В обычной жизни и в естествознании часто строятся и фигурируют именно такие истины. Весьма важно, что даже законы естествознания, поскольку они не содержат в себе непререкаемых необходимости и всеобщности, могут быть, по Лейбницу, сочтены всего лишь истинами факта. Для их "добывания" достаточно опереться на закон достаточного обоснования.

Иначе, разъясняет Лейбниц, обстоит дело с истинами разума. Для их обоснования нужны законы логики (например, закон тождества, или закон противоречия), но не только они. ***Всеобщие истины — а таковыми являются, по Лейбницу, основополагающие истины математики и логики — не могут быть выведены путем индукции из опыта.*** Эти истины суть конструкции разума, его создания, но никак не произвольные, а подчиненные строгим логическим и математическим правилам анализа (расчленения на элементы), их синтеза, приведения к единству. Как именно осуществляется такое конструирование, опирающееся и на природу, но в еще большей степени на сам разум, — тому учат математика, логика, метафизика. Немалым подспорьем служат и те разделы естествознания, где эмпиризм долгое время видел поле собственной деятельности — где трактуются, например, такие понятия, как пространство, время, величина, фигура, движение. И оттуда исходят если не сами истины разума, то новые импульсы к их пониманию и построению.

Великий Лейбниц как бы завершает тернистый путь философии XVII в. и передает XVIII столетию ту эстафету, которую впоследствии переняли Кант и Гегель.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] О жизни и сочинениях Г. В. Лейбница см.: *Guhrauer G. E.* Gottfrid Wilhelm Freiherr von Leibniz: In 2 voll. Breslau, 1842. — в этом сочинении напечатана автобиография Лейбница «Vita e seipso breviter delineata»; *Muller K., Krönert G.* Leben und Werk von G. W. Leibniz. Eine Chronik. Frankfurt a. M., 1969; Geschichte der Philosophie / Hg. W. Röd. München, 1984. Bd. VIII. S. 67–72; *Герье В.* Лейбниц и его век. СПб., 1868; *Майоров Г. Г.* Теоретическая философия Лейбница. М., 1973; *Нарский И. С.* Готфрид Лейбниц М., 1972. С. 5–27. [2] *Погребысский И. Б.* Лейбниц и классическая механика // У истоков классической науки. М., 1968. С. 148. [3] Там же. [4] См.: *Гайденко П. П.* Эволюция понятия науки (XVII–XVIII вв.). М., 1987. С. 302–374. [5] *Лейбниц Г. В.* Сочинения: В 4 т. М., 1983. Т. 1. С. 13. [6] Там же. С. 413–414. [7] Там же. С. 414. [8] Там же. С. 415. [9] См.: *Horn J. C.* Die Struktur des Grundes. Wiesbaden, 1983. [10] *Лейбниц Г. В.* Сочинения. Т. 1. С. 433. [11] Там же. С. 212. [12] Там же. С. 211–212. [13] Там же. С. 212. [14] Там же. С. 278–279. [15] Там же. С. 287. [16] Там же. [17] Там же. С. 289. [18] Там же. [19] Там же. С. 307. [20] Там же. С. 312. [21] *Лейбниц Г. В.* Сочинения. Т. 2. С. 200. [22] Там же. С. 49. [23] Там же. С. 88. [24] Там же. С. 120. [25] Там же. С. 128.

Глава 9. ДЖОРДЖ БЕРКЛИ (1685–1753)

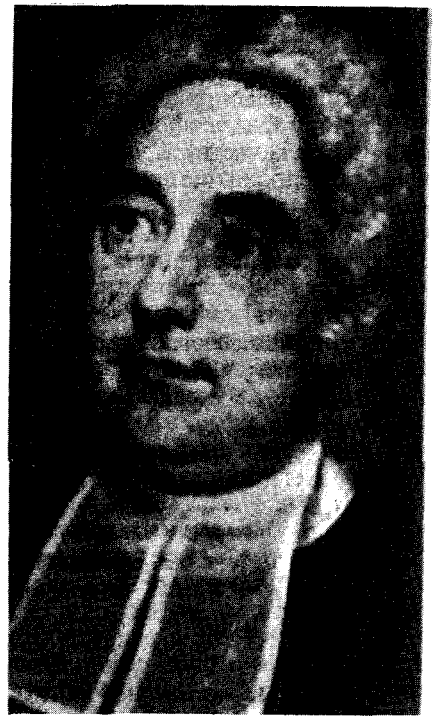
В философии Англии XVIII в., представленной плеядой ярких, талантливых и влиятельных мыслителей, наиболее значительными суждено было стать Джорджу Беркли и в особенности Дэвиду Юму, философу поистине выдающемуся.

Дж. Беркли[1] родился 12 марта 1685 г. в Южной Ирландии в семье потомков английских переселенцев. В 1700 г. он поступил в Тринити-колледж в Дублине, где изучал философию, логику, математику, теологию, древние и новые языки. С 1707 г. Беркли стал преподавателем этого колледжа, а в 1709 г. принял священнический сан; в 1727 г. он получил степень доктора философии. Беркли глубоко изучил и критически переработал философию Локка, Мальбранша, Юма. Он много занимался осмыслением философских предпосылок и следствий учения Ньютона, а в 20-х годах подверг ньютонианство резкой критике.

В 1707–1708 гг. Беркли сделал наброски, которые затем получили название «Философских заметок». В 1709 г. появился его значительный труд «Опыт новой теории зрения», а в 1710 г. — главное произведение «Трактат о принципах человеческого познания» (часть первая; вторая часть, написанная Беркли, была им утеряна во время итальянского путешествия и не была восстановлена автором). Труд Беркли встретил либо прохладный, либо негативный прием. Между тем это было одно из наиболее глубоких и новаторских, хотя и во многом спорных, философских сочинений XVIII в.

В 1713 г. Беркли предпринял десятимесячное путешествие в Лондон, где общался с такими выдающимися соотечественниками, как Свифт, Поп и др. В том же году он опубликовал свое сочинение «Три разговора между Гиласом и Филонусом». 1716–1720 гг. Беркли провел на континенте, живя во Франции и Италии, общаясь с учеными, писателями, теологами. В 1728–1731 гг. он предпринял неудачно окончившиеся попытки миссионерской деятельности в Америке. Здесь он написал и на родине опубликовал (1732) полемическое сочинение «Алсифирон, или Ничтожный философ», направленное против Шефтсбери, Коллинза, Мандевиля («Алсифирон» значит: сильный духом). По возвращении на родину Беркли стал епископом в Ирландии. Он уделял внимание не только теологическим и философским, но и политическим проблемам, которым посвящено его сочинение «Пассивное послушание» (1712). Два открытых письма 1745 г., опубликованные в «Дублинском журнале», содержат резкую критику "ирландского бунтарства", направленного против британской короны.

Философское учение Беркли (здесь оно будет рассмотрено в самых основных его чертах) ***вносит весомый вклад прежде всего в теорию познания, в частности и в особенности в концепцию зрительных восприятий, в дискуссии относительно абстракций и роли всеобщих слов и понятий языка.***



Джордж Беркли

Беркли выступает в качестве решительного критика материализма. Как философствующий теолог он посвящает значительные усилия теории богопознания и обновлению доказательства существования Бога. Беркли известен также как экономист, теоретик хозяйственной политики.

«Опыт новой теории зрения» — это, с одной стороны, продолжение целого ряда концепций и тенденций эмпиристской концепции ощущений, а с другой стороны, достаточно радикальный пересмотр теории зрительных восприятий, восходящей к Декарту и картезианцам. Беркли прежде всего возражает против того, чтобы по примеру Декарта считать, что расстояние между предметами прямо дается в зрительном восприятии. На самом деле, настаивает Беркли, мы в прямом восприятии наблюдаем только цвета и фигуры. Что же касается расстояния, то оно не наблюдается зрением, а "внушается" моему уму скорее благодаря опыту и суждению, чем ощущению. Подобно этому, Беркли утверждает (§§ 13 и 14 «Опыта»), что линии и углы "сами по себе не воспринимаются зрением"[2], что они "не имеются реально существующими в природе" и что "представляют собой лишь гипотезу, созданную математиками или введенную ими в оптику с целью получить возможность трактовать эту науку геометрическим способом"[3].

Беркли отверг выводы тех физиологов и психологов, которые утверждали, что существует необходимая и естественная связь между ощущениями, получаемыми нами благодаря повороту глаз, и большими или меньшими расстояниями от тел. Причина переживания нами соответствий или несоответствий такого рода — опыт, рассуждения субъекта, привычка, благодаря которой мы судим о связи между ясностью или смутностью увиденного и расстоянием, отделяющем нас от объекта. "Из изложенного нами с очевидностью следует, — заключает Беркли, — что идеи пространства, внешнего мира и вещей, помещенные на расстоянии, не составляют, строго говоря, предмета зрения; они столь же воспринимаются глазом, сколь и ухом"[4]. Возьмем такой пример, предлагает Беркли. Я сижу

в рабочем кабинете и слышу, что вдоль улицы едет карета. Я "по слуху" могу примерно определить, на каком она от меня расстоянии. (Это, разумеется, не означает, что Беркли отождествляет ощущения зрения, слуха, осязания.)

Ошибку философов, отождествивших расстояния, величины как первичные качества с чем-то непосредственно ощущаемым, Беркли мыслит исправить так: "...число (как бы настойчиво ни относили его к первичным качествам) не есть нечто определенное и установленное, существующее в самих вещах. Оно есть всецело создание духа, рассматривающего или простую идею саму по себе, или какую-либо комбинацию простых идей, которой дается одно имя и которая таким образом сходит за единицу"[5]. Другая ошибка, согласно Беркли, состоит в следующем: мы воображаем, будто на дне глаза получается чуть ли не буквальное изображение внешних объектов. ***Беркли*** же ***стремится доказать, что нет никакого сходства между идеями зрения и воспринимаемыми вещами***[6]. При этом историки мысли нередко упускают из виду, сколь сложную структуру имеет берклеанское понимание зрительных и всяких иных впечатлений в их отношении к телам природы.

С одной стороны, Беркли вполне в духе Локка и других сенсуалистов утверждает независимость существования тел вне сознания: "Тела существуют вне сознания, т. е. они не сознание (mind), но от него отличается. Тем самым я принимаю, что сознание в свою очередь отличается от них"[7]. "Тела и пр. существуют даже тогда, когда не воспринимаются, будучи возможностями (powers) в действующем существе"[8], т. е. Боге. Итак, одной стороной философии Беркли, вопреки распространенным в марксистской литературе оценкам, оказывается как раз ***опровержение субъективного идеализма,*** где самым "сильным" аргументом является ссылка и на независимый мир тел, и на Бога, заключающего в себе как существования, так и возможности тел. И потому Беркли был по-своему прав, когда утверждал, что он "более уверен в существовании и реальности тел, чем г-н Локк..."[9]. Когда Беркли говорит: "В соответствии с моими принципами существует реальность, существуют вещи, rerum Natura (природа вещей)"[10], то он имеет в виду некоторую принципиальную возможность мира, которую нельзя отрицать по причинам, названным выше. Главная из них, конечно, Бог, дух, независимый от всех человеческих сознаний.

С другой стороны, когда речь заходит об исследовании восприятий, прежде всего зрительных, положение существенно меняется. ***Существование воспринимаемой вещи вне восприятия — предположение абсурдное.*** При таком повороте исследования, действительно, необходимо признать: ***объекты восприятия не существуют вне восприятия, т. е. вне человеческого духа.*** Но Беркли идет дальше: и применительно к телам природы, относительно которых он утверждал их (Богом обусловливаемую) независимость от ума, сознания, философ предлагает поразмыслить над трудностью, которую считает неразрешимой в рамках материа-

листического сенсуализма. Скажем, я сейчас воспринимаю стол, за которым сижу. В этом случае существование стола неотделимо от восприятия в том смысле, что стол не существовал бы для меня и других людей, если бы мы его не воспринимали. Но вот я выхожу из комнаты и, стало быть, уже не вижу, не воспринимаю стол. Значит ли это, что он существует вне моего или нашего восприятия? Ни в коем случае, отвечает Беркли. Когда бы и как бы мы ни представляли себе, ни мыслили стол, он уже неотделим от совокупности каких-либо чувственных восприятий. И только таким стол перед нами представлен, "репрезентирован" нам. Отсюда следующие **центральные принципы философии Беркли:** 1) существовать (быть) — значит быть воспринимаемым: esse — percipi; 2) "...я не в состоянии помыслить ощущаемые вещи или предмет независимо от их ощущения и восприятия. На самом деле объект и ощущение — одно и то же (are the same thing) и не могут быть абстрагируемы одно от другого"[11]. 3) Мы никогда не можем воспринимать реки, горы, дома, словом, предметы природы, в некоем их существовании, отличном от того, каким они предстают перед разумом. "А что же мы воспринимаем, как не свои собственные идеи или ощущения (ideas or sensations)"[12]? 4) Отсюда для Беркли следует, что необходимо отвергнуть свойственную материалистической теории отражения мысль о том, что "идеи могут быть копиями или отражениями (resemblances) вещей"[13]. Идеи не могут походить ни на что, кроме самих идей: например, цвет или фигура (которые Беркли считает именно идеями, притом довольно сложным путем возникшими) могут походить только на другие цвет или фигуру.

При этом Беркли отклоняет сложившееся в его время представление о первичных и вторичных качествах, согласно которому первичные качества объективны, т. е. наличествуют в самих телах, а вторичные качества субъективны. Беркли разбирает приводимую в пользу этой концепции аргументацию. Вторичные качества считаются субъективными потому, что их относят главным образом не к предметам, а к органам чувств, действующим отнюдь не по принципу зеркала. Но, рассуждает Беркли, то же самое можно сказать о первичных качествах — протяжении, фигуре, движении, ибо и они зависят от специфической в каждом случае работы органов чувств человека, прежде всего зрения. А зрение, как мы уже знаем, дает не простые копии качеств, заключенных в предметах, а оказывается результатом сложной конструктивной работы духа, итогом длительной работы чувств и ума, что, собственно, и понимается под опытом.

Еще одна специфически берклеанская тенденция в философии, о которой здесь будет упомянуто, — отрицание "реальности" абстрактных идей. Беркли по сути дела продолжает здесь линию локковского номинализма, но делает это еще решительнее, пытаясь преодолеть его материалистический уклон. Прежде всего ***подвергаются отрицанию общие абстракции философии, подобные материи, материальной субстанции.*** Аргументы, направляемые против общих идей, не затрагивают, согласно Беркли,

понятия духа как такового. Здесь он готов присоединиться к реалистам. Что же до материи, то в ход идут номиналистические соображения и выводы: "Если мы последуем указаниям разума, то из постоянного единообразного хода наших ощущений мы должны вывести заключение о благости и премудрости духа, который вызывает их в наших душах. Но это все, что я могу отсюда разумного вывести. Для меня, говорю я, очевидно, что бытия духа, ***бесконечно мудрого, благого и всемогущего***, с избытком достаточно для объяснения всех явлений природы. Но что касается ***косной, неощущающей материи,*** то ничто воспринимаемое мной не имеет к ней ни малейшего отношения и не направляет к ней моих мыслей"[14]. Впрочем, Беркли не может не признать, что к материи, которая кажется ему "неразумным, немыслящим нечто", выдумкой и фикцией материалистов, "человеческий дух сохраняет такое сильное пристрастие, вопреки всей очевидности разума..."[15].

Беркли направляет свои возражения и против теории абстракции как таковой. Чтобы составить представление обо "всех" треугольниках, так необходимое геометрам, совсем необязательно, возражает Беркли Локку и другим авторам, "добывать" всеобщее понятие треугольника путем абстракции от любых частных и особых треугольников. Такое абстрагирование, во-первых, невозможно, а во-вторых, и не нужно. Нам достаточно обладать некоторыми обобщенными "представлениями", не обязательно отвлекающимися от всего частного, но "репрезентирующими" самое существенное в треугольнике, что отличает его от других предметных единств и от прочих геометрических фигур.

Значение философии Беркли в истории человеческой мысли (которое было несправедливо принижено Лениным и другими марксистскими авторами) на самом деле весьма велико. Кроме того, что он по справедливости прослыл оригинальным философом-спорщиком, задавшим современникам и потомкам немало трудностей и загадок, он был ученым, вмешавшимся в спор физиологов, математиков, физиков. Без Беркли отныне уже непредставима философская теория ощущений, чувственных восприятий. "Парадокс Беркли" относительно независимого от ума существования тел и невозможности для людей представить мир иначе, чем через наш дух, через человеческое сознание, стоит у истоков весьма сходного "парадокса Канта" (хотя Канту, о чем речь пойдет в посвященном ему разделе, пришлось преодолевать трудности, заданные берклеанским подходом).

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] О жизни и сочинениях Дж. Беркли см.: *Luce A. A.* The Life of J. Berkeley. Edinburg, 1949. [2] *Беркли Дж.* Сочинения. М., 1978. С. 56. [3] Там же. С. 57. [4] Там же. С. 73. [5] Там же. С. 102. [6] См.: Там же. [7] Там же. С. 47. [8] Там же. С. 41. [9] Там же. С. 42. [10] Там же. С. 43. [11] Там же. С. 173. [12] Там же. С. 172. [13] Там же. С. 174. [14] Там же. С. 204. [15] Там же.

Глава 10. ДЭВИД ЮМ (1711–1776)

1. ЖИЗНЕННЫЙ ПУТЬ И СОЧИНЕНИЯ Д. ЮМА

Дэвид Юм

Родился Дэвид Юм 26 апреля 1711 г. в Эдинбурге[1]. С 1722 по 1725 (или 1726) гг. он учился в Эдинбургском колледже. Впоследствии, вплоть до 1734 г., он продолжал учение частным образом.

С 1734 по 1737 гг. будущий философ пробыл во Франции. Эти годы были посвящены не только ознакомлению со страной и ее языком, культурой и философией, которыми он восхищался и которые оказали глубокое влияние на формирование его собственной концепции. Именно во Франции был написан «Трактат о человеческой природе», изданный Юмом в 1739 г., уже после возвращения в Англию. Большее внимание привлекли «Опыты» («Эссе»), вышедшие в 1742 г. Несколько иначе, чем в «Трактате», Юм изложил свои идеи в «Исследовании о человеческом познании» — книге, впоследствии ставшей одной из самых знаменитых. В 1745–1747 гг. Юм занял пост советника маркиза Ананделя, а потом маркиза Сэн-Клера; затем он был назначен военным советником в Вену и Турин. В 1749 г. Юм написал вторую часть «Опытов» («Политические беседы») и «Исследования о природе морали» (переработка второй части «Трактата»). После переезда в Эдинбург (1751) были опубликованы «Политические беседы», о которых сам Юм сказал, что это было первое его сочинение, имевшее успех с момента опубликования. Сам же он считал лучшим из своих произведений — исторических, философских и литературных — «Исследование о принципах морали», вышедшее из печати в Лондоне в 1752 г. Но "оно не было замечено", — с горечью свидетельствовал Юм[2].

С 1752 г. Юм стал писать свой поистине титанический труд — «Историю Англии», начав ее с воцарения дома Стюартов. Первый том вышел в 1754 г. Юм пытался быть объективным историком и не поддаваться каким-либо партийно-групповым умонастроениям. Ответом была резкая критика всех партий, групп и сект. Второй том, вышедший в 1756 г. и охватывавший период от смерти Карла I до революции, был принят несколько лучше и даже помог

более спокойному восприятию первого тома. Вышедшая в 1759 г. «История дома Тюдоров» снова, по словам Юма, вызвала бурю. В 60-х годах, несмотря на погруженность в научные и литературные занятия, мыслитель снова принял предложение продолжить дипломатическую карьеру, на этот раз в Париже. Там он завязал контакты с выдающимися умами Франции, прежде всего с Руссо. В Эдинбург Юм вернулся в 1768 г. С 1775 г. здоровье его ухудшилось. Умер философ 28 августа 1776 г. в Эдинбурге.

2. ОСНОВНЫЕ ИДЕИ ФИЛОСОФИИ Д. ЮМА

МЕСТО УЧЕНИЯ О ЧЕЛОВЕКЕ В ФИЛОСОФИИ ЮМА

Д. Юм ставит в центр философствования учение о человеке. А поскольку другие науки в свою очередь должны опираться на философию, то и для них философская концепция человека имеет фундаментальное значение. "Несомненно, что все науки в большей или меньшей степени имеют отношение к человеческой природе и что, сколь бы удаленными от последней ни казались некоторые из них, они все же возвращаются к ней тем или иным путем. Даже математика, естественная философия и естественная религия в известной мере зависят от науки о человеке, поскольку они являются предметом познания людей и последние судят о них с помощью своих сил и способностей"[3].

В учении о человеческой природе, в свою очередь образующем ядро философии человека (и изложенном в упомянутом ранее «Трактате», полное название которого — «Трактат о человеческой природе, или Попытка применить на опыте метод рассуждения к моральным предметам»), примечательна и заслуживает специального обдумывания уже сама структура. Начинается трактат с теоретико-познавательного раздела, причины чего вполне понятны. Раз опыт и наблюдение суть первооснования науки о человеке, то сначала надо обратиться, настаивает Юм, к тщательному изучению человеческого познания, к обоснованию опыта, вероятности и достоверности познания и знания (книга I «Трактата»), к исследованию человеческих аффектов (книга II), потом перейти к морали, добродетели, к проблемам справедливости и собственности, государства и права как важнейшим темам учения о человеческой природе (книга III «Трактата»). Итак, если ***теория познания — первооснование концепции человеческой природы Юма,*** то ***рассуждения о социально-нравственных сюжетах — ее цель и результат.***

Юм включает в человеческую природу следующие главные признаки: 1) "Человек — существо разумное, и, как таковое, он находит себе надлежащую пищу в науке..."; 2) "Человек не только разумное, но и общественное существо..."; 3) "Человек, кроме того, деятельное существо, и благодаря этой наклонности, а

также в силу различных потребностей человеческой жизни он должен предаваться различным делам и занятиям...". "Итак, — заключает Юм, — природа, по-видимому, указала человечеству смешанный образ жизни как наиболее для него подходящий, тайно предостерегая людей от излишнего ***увлечения*** каждой отдельной склонностью во избежание утраты способности к другим занятиям и развлечениям"[4].

Примат "смешанного образа жизни" человека и разносторонности человеческой природы склоняет Юма к правильному заключению о необходимости избегать крайностей в философских трактовках человека и обращенных к нему моральных, политических, научных и прочих рекомендациях. Ни призывы к совершенствованию разума, ни апелляция к общественной активности, ни требования морального обновления не должны заходить слишком далеко: это было бы нереалистично и немилосердно по отношению к человеку. Силы и возможности человека во всех направлениях его деятельности ограничены. В полный скептицизм и беспредельную мизантропию впадать, конечно, недопустимо. Но и тон восторженного оптимизма применительно к познанию и нравственности неуместен. В отношении к человеческому существу необходима здоровая доля скептицизма.

УЧЕНИЕ О ПОЗНАНИИ. ПОЗИЦИЯ В СПОРЕ ЭМПИРИЗМА И РАЦИОНАЛИЗМА

Спор эмпиризма и рационализма заострил и привел к четкой противоположности различие между чувственным и разумным познанием. Чувственный опыт как таковой, с одной стороны, и разум — с другой, — вот противопоставление, которое пользуется, по свидетельству Юма, всеобщим признанием. Рассмотрение структуры чувственного опыта склоняет Юма к мысли ***об ошибочности и поверхностном характере резкого противопоставления опыта и разума***[5]. Свойственная рационализму идея о том, что разум как бы извне и post factum корригирует данные чувственного опыта, кажется Юму ложной. В самом опыте необходимо и возможно обнаружить такой механизм, который делает его достоверным и превращает в структурную целостность. Равным образом не удовлетворяет Юма и отстаиваемая крайним эмпиризмом идея о самостоятельности односторонне-чувственного опыта, о возможности положить в основу теории познания размышления о субъекте, лишенном всякой духовности, всяких эмоциональных предрасположений.

Спор, разгоревшийся вокруг понятия врожденных идей, Юм считает данью, которая была выплачена схоластике. "Если под врожденным понимать одновременное нашему рождению, то весь спор окажется пустым, ведь вопрос о том, когда начинается мышление — до, во время или после нашего рождения, совершенно лишен значения"[6]. Проблема, над которой бился Локк, — начинается

ли наше познание с нуля (tabula rasa) или оно изначально определено врожденными идеями, — мало интересует Юма. Особенность философии Юма заключается в том, что он, по сути дела, отказывается начинать теорию познания с изображения того способа, каким вещи воздействуют на наши органы чувств, т. е. способа, с помощью которого возникают ощущения. "Исследование наших ощущений касается скорее анатомов и естественников..." — говорит Юм[7]. По сходному пути потом пойдет Кант.

Теория познания Юма, его учение о чувственном опыте, ***начинается с утверждения о наличии впечатлений.*** Понятие **"впечатление"** требует разъяснения, поскольку Юм признает, что предложенное им истолкование впечатлений отличается от общепринятого. "Прошу заметить, — пишет он, — что под термином ***впечатление*** я разумею не способ порождения в душе живых восприятий, но исключительно сами эти восприятия, для которых не существует отдельного имени ни в английском, ни в каком-либо другом известном мне языке"[8]. Готовое, имеющееся в душе впечатление — вот, следовательно, исходный пункт Юмовой теории познания. "...Под термином впечатления я подразумеваю все наши более живые восприятия, когда мы слышим, видим, осязаем, любим, ненавидим, желаем, хотим"[9]. При этом Юм разделяет **впечатления ощущения** и **впечатления рефлексии.** Первые, как мы видели, исключаются из пределов теории познания; о них просто говорится, что они возникают в душе "от неизвестных причин". Исходным для теории познания оказывается человеческий опыт, уже располагающий впечатлениями, неизвестно как полученными. "Ум никогда не имеет перед собой никаких вещей, кроме восприятий, и они никоим образом не в состоянии произвести какой бы то ни было опыт относительно соотношения между восприятиями и объектами"[10].

Механизм дальнейшего развертывания чувственного опыта на основе впечатлений описывается Юмом так. Сначала возникает какое-либо впечатление, заставляя переживать тепло, холод, жажду, голод, удовольствие, страдание. Потом ум снимает с этого первоначального впечатления копию и образует идею. Идея, стало быть, определяется Юмом как "менее живое восприятие". У Локка, говорит Юм, идея была отождествлена со всеми восприятиями. Между тем, идея может оставаться и тогда, когда впечатление, копией которого она является, исчезает. Идеи удовольствия и страдания возвращаются в душу, возбуждая новые впечатления, впечатления рефлексии: желание и отвращение, надежду и страх. С этих вторичных впечатлений снова снимается копия — возникают новые идеи. Затем своеобразная "цепная реакция" идей и впечатлений продолжается. Юмово понимание структуры начальных этапов чувственного опыта ведет его к важным выводам: в этом опыте теснейшим образом сплавляются впечатления и идеи. Поэтому анализ чувственного опыта следует начинать отнюдь не с ощущений, как думал Локк. Первый общий вывод Юма относительно характера и

специфики чувственного опыта состоит в том, что ***опыту приписывается сложная, не просто чувственная, а чувственно-рациональная структура.***

О ПРИЧИННОСТИ И ПРИВЫЧКЕ

Главную трудность при объяснении идей, утверждает Юм, представляет не выяснение их происхождения (впечатления — простые идеи — сложные идеи: Юм, по сути дела, воспроизводит здесь локковскую схему), но объяснение их многоразличного и на первый взгляд произвольного соединения. Юм утверждает, что в основе соединения идей лежит "некое связующее начало, некое ассоциирующее качество", "мягко действующая (gentle) сила"[11], которую и следует объяснить. Юм многократно упоминает об удивительном свойстве, чудодейственном механизме всякого, в том числе и самого элементарного, обыденного опыта: "Когда мы узнаем из опыта, что каждый единичный объект, принадлежащий к какому-нибудь виду, постоянно бывает связан с некоторым единичным объектом, принадлежащим к другому виду, то появление всякого нового единичного объекта того или другого вида, естественно, переносит мысль к его обычному спутнику"[12]. Такой механизм хорошо известен каждому человеку: при произнесении слова к нему автоматически, независимо от нашего желания подключается идея; размышление становится излишним, поскольку воображение заставляет человека моментально, без особых усилий переходить от одной идеи к другой. Здесь имеют место связь, "естественное отношение", неведомо как возникающий механизм познания[13], которые Юм называет **причинностью.**

Благодаря выявлению этой связи, благодаря своеобразной ассоциации идей возникает — помимо желания индивида, независимо от него — четкое различие между смутными, обманчивыми образами фантазии и действительно существующей связью объектов. ***Осознание, притом довольно определенное, непререкаемого характера причинных связей Юм называет верой.*** И здесь-то он ставит вопрос: как и почему возникает это чувство уверенности, чем объясняется необходимый и автоматический переход от причины к следствию? Юм подчеркивает прежде всего, что не разум сам по себе, не рассуждение как таковое, но иное основание определяет эту "магическую способность" нашей души. "Разум никогда не может убедить нас в том, что существование одного объекта всегда заключает в себе существование другого; поэтому когда мы переходим от впечатления одного объекта к идее другого или к вере в этот другой, то побуждает нас к этому не разум, а привычка, или принцип ассоциации"[14].

Термины **"привычка", "принцип ассоциации"** несмотря на их неопределенность, на привносимый ими психологический оттенок, вместе с тем отдаленно указывают на область поисков, на специфику

Юмова теоретико-познавательного интереса. Юм понимает под "привычкой" (термин в данном случае вряд ли удачен) специфический механизм синтеза знания и познания, сложившийся в индивидуальном опыте в ходе социальной практики. "Все мнения и понятия о вещах, к которым мы привыкли с детства, пускают корни так глубоко, что весь наш разум и опыт не в силах искоренить их, причем влияние этой привычки не только приближается к влиянию постоянной и нераздельной связи причин и действий, но и во многих случаях превосходит его"[15]. "...Более половины мнений, преобладающих среди людей, обязаны своим происхождением воспитанию, и принципы, принимаемые нами безотчетно, одерживают верх над теми, которые обязаны своим происхождением или абстрактному рассуждению, или опыту"[16]. И все-таки философия Юма поставила перед последующей мыслью важный вопрос о внутренне заключенной в индивидуальном опыте сложной объективной структуре; она позволила Канту признать чувственный опыт сложным чувственно-рациональным образованием с включением априорных, т. е. общечеловеческих, форм.

ОБ ОБЩЕСТВЕ, СПРАВЕДЛИВОСТИ, СОБСТВЕННОСТИ, МОРАЛИ, РЕЛИГИИ

Юм считает человека существом, общественным по самой своей природе. При этом философ не оставляет без осмысления и обсуждения вопрос о том, как быть с "себялюбивой" природой человека, столь бурно обсуждавшейся его предшественниками и современниками. Он согласен с тем, что среди первых значительных свойств человека, естественно ему присущих, можно назвать **эгоизм**[17]. И, вместе с тем, Юм убежден, что в "изображении указанного качества заходили слишком далеко...". Его же — как философа, писателя, историка — гораздо более, чем впечатляющие описания злодейств эгоистичного человека, занимает скромное, неэкзальтированное, но достоверное описание и осмысление другого процесса. Речь идет о медленном, неравномерном, но неуклонном в конечном счете прогрессе, которого человеческий род достигает, воспитывая в себе наиважнейшее из всех качеств, вернее, целую сумму свойств, привычек, норм и обязательств — их он именует то **чувствами благожелательности,** то **"социальными добродетелями"**[18].

Вопрос о том, как и почему человек оказывается способным к такого рода свойствам и добродетелям, Юм считает куда более важным для учения об обществе и морали, нежели все распространенные в его время внутриэтические споры (скажем, о том, каковы общие принципы морали, или о том, что более важно для этики — чувства или разум). Казалось бы, социальные добродетели, выраженные эпитетами ***"общительный, добродушный, человеколюбивый, сострадательный, благодарный, дружелюбный, великодушный, благодетельный"***[19], известны людям с давних

времен и глубоко почитаемы ими. И разве не являются они излюбленными понятиями этики? Юм готов согласиться с этим. Однако он не без оснований полагает, что моралистам, с благодушием описывающим такого рода добродетели и склонности, не слишком-то верят "реалисты", справедливо указывающие на прямо противоположные поступки и свойства. К тому же, механизмы добродетельных поступков изучены в этике столь же поверхностно, сколь мало принципы "общественной полезности", нормы взаимодействия и взаимопомощи исследованы в разделах философии, посвященных обществу, государству, собственности. Между тем это принципиально необходимо. Например, весьма труден, говорит Юм, вопрос о мотивах добродетельных, человеколюбивых поступков. Быть может, в человеке изначально, "естественно" заложен "аффект любви к человечеству как таковому"[20]? На этот вопрос Юм дает однозначно отрицательный ответ. "...Мы должны признать, что чувство справедливости и несправедливости не проистекает из природы, но возникает искусственно, хотя и с необходимостью, из воспитания и человеческих соглашений"[21]. Пусть правила справедливости, социальные добродетели искусственны, продолжает Юм, но они ни в коей мере не произвольны, а подчинены строгим законам необходимости.

Одно из первых оснований необходимости — та польза, которую люди неизменно и с сознанием своей заинтересованности извлекают из объединения в общество, что никак не отменяет и сопряженных с этим противоречий, недостатков и неудобств. "Благодаря объединению сил увеличивается наша трудоспособность, благодаря разделению труда развивается умение работать, а благодаря взаимопомощи мы меньше зависим от превратностей судьбы и случайностей. Выгода общественного устройства состоит в этом приумножении ***силы, умения и безопасности***"[22]. Люди, однако, должны ясно осознать эту выгоду, что возможно лишь в цивилизованном общественном объединении. Здесь, уже на уровне социального рассуждения, Юм снова придает огромное значение **привычке,** прививаемой людям посредством семейного и общественного воспитания. Не меньшая роль приписывается **соглашению** людей между собой.

И хотя "естественное состояние" и "общественный договор", о которых так много спорили его предшественники и современники, Юм называет "философской фикцией"[23], разговор о них, считает философ, небесполезен и небеспредметен — он помогает понять, что общественное рождалось в трудах и муках из личного, эгоистического интереса как первичного мотива, но на основе его постепенного преобразования, перевоспитания. Нравственное одобрение, соответствующие нормы и принципы также играли свою преобразующую роль. Но, пожалуй, наибольшее значение в воспитании **общественных интереса и пользы** Юм, как это ни покажется парадоксальным, приписывает **частной собственности,** ее признанию, поддержанию стабильности, выработке гражданских законов, регулирующих отношения собственности. Перевоспитание и обуздание

эгоизма, проистекающего из притязаний на чужую собственность, Юм считает одним из решающих актов цивилизованного гражданского, правового взаимодействия людей.

"Справедливость" в истолковании Юма является, таким образом, широким понятием, охватывающим так или иначе полезное всем индивидам их взаимодействие. Справедливость философ четко и однозначно увязывает с состоянием гражданского мира, хотя бы относительного согласия, и резко противопоставляет гражданской войне. Юм, однако, понимает, что гражданские войны чаще всего ведутся под флагом борьбы за справедливость и перераспределение собственности. ***Философ принципиально не согласен с отождествлением справедливости и равенства.*** "...Историки и здравый смысл могут просветить нас относительно того, что, какими бы благовидными ни казались эти идеи полного равенства, реально в сущности они неосуществимы. И если бы это было не так, то это было бы чрезвычайно ***пагубно*** для человеческого общества. Сделайте когда-либо имущество равным, и люди, будучи различными по мастерству, прилежанию и трудолюбию, немедленно разрушат это равенство. А если вы воспрепятствуете этим добродетелям, вы доведете общество до величайшей бедности и, вместо того, чтобы предупредить нужду и нищету, сделаете ее неизбежной для всего общества в целом"[24]. История неоднократно подтверждала это предсказание Юма.

Как и в учениях других английских мыслителей XVII–XVIII вв., у Юма немалую роль играют размышления о религии. В «Диалогах о естественной религии» Юм разбирает различные доказательства Бога — телеологические, космологические и имеющие отношение к бытию (позднее названные онтологическими) — и ко всем им относится критически на том основании, что вера в Бога и религиозные убеждения гораздо более покоятся на чувствах и склонностях, нежели на рационально-логических доказательствах какого бы то ни было рода. И потому споры о доказательствах — скорее внутреннее дело богословов и философов.

Что же касается теоретических качеств упомянутых доказательств, то здесь вступает в силу уже знакомая нам гносеологическая линия Юмовой критики рационализма: универсум, в качестве первопричины которого примысливается Бог, есть нечто единое и единственное, относительно чего невозможен опыт; а если это так, то никакие обоснованные высказывания относительно связи мира и мировой первопричины невозможны.

Примыкая к английской традиции веротерпимости, Юм высказывается против религиозных фанатизма и исступления, вызывающих "жестокие беспорядки в человеческом обществе"[25]. Учение о религиозной свободе тесно связано у Юма с отстаиванием гражданских свобод. Он более всего приветствует политических писателей, которые свободны от "неистовства партий и партийных предрассудков"[26], однако полагает, что "наш мир еще слишком молод, чтобы можно было устанавливать многочисленные общие истины в

политике, которые останутся справедливыми и для позднейших поколений"[27].

Итак, признание неизбежности себялюбия как качества человеческой природы, но признание также и значительных возможностей человеческого рода в воспитании и совершенствовании социальных добродетелей, поддержание собственности и трудолюбия благодаря законам права и морали, достижение согласия и умеренности в политике, религиозная веротерпимость, гражданские права и свободы — вот основные принципы социально-философских разделов учения выдающегося британского философа Дэвида Юма.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Юм Д.* Сочинения: В 2 т. М., 1965. С. 67; *Hume D.* Autobiographie: My Own Life // The Philosophical Works of D. Hume / Ed. T. H. Green, T. F. Grose. 4 Vol. Vol. I. P. 1–8. О жизни и сочинениях Д. Юма см.: *Mossner C. E.* The Life of D. Hume. Edinburg, 1954; *Braham E. G.* The Life of D. Hume. L., 1931.

[2] *Юм Д.* Сочинения. Т. 1. С. 71. [3] Там же. С. 81. [4] Там же. М., 1965. Т. 2. С. 11. [5] Там же. С. 46–47. [6] Там же. С. 25. [7] Там же. Т. 1. С. 96. [8] Там же. [9] Там же. Т. 2. С. 20. [10] Там же. С. 156. [11] Там же. Т. 1. С. 99. [12] Там же. С. 191. [13] См.: Там же. С. 192. [14] Там же. С. 196. [15] Там же. С. 217. [16] См.: Там же. С. 218. [17] Там же. Т. 1. С. 637. [18] Там же. Т. 2. С. 223. [19] Там же. С. 217. [20] Там же. Т. 1. С. 631. [21] Там же. С. 633. [22] Там же. С. 636. [23] Там же. С. 644. [24] Там же. Т. 2. С. 235–236. [25] Там же. С. 609. [26] Там же. С. 617. [27] Там же. С. 618.

Глава 11. ШОТЛАНДСКАЯ ФИЛОСОФИЯ XVIII в. ПОСЛЕ ЮМА

Развитие философии в Великобритании после Юма являет собою любопытный парадокс. С одной стороны, воздействие идей этого мыслителя было столь значительным, что ни один из его философствующих соотечественников, как и мыслителей континента, не мог умолчать о них. С другой стороны, философия Юма заключала в себе особое свойство: многих она и пробуждала от "догматического сна" — как это случилось с Кантом (по его собственным словам), — но в то же время склоняла к полемике против юмовского скептицизма. И хотя непосредственных и верных последователей у Д. Юма почти не было, хотя сочинения Юма не переиздавались, философию конца XVIII в. в Англии и особенно в Шотландии можно условно именовать "пост-юмизмом".

1. АДАМ СМИТ КАК ФИЛОСОФ-МОРАЛИСТ

Среди первых на юмовское учение откликнулся выдающийся шотландский экономист, один их создателей классической политэкономии **Адам Смит** (1723–1790)[1], но скорее не в более известном современным читателям своем качестве теоретика формирующегося капиталистического хозяйства, а философа-моралиста, автора книги «Теория моральных чувств». Адам Смит родился в 1723 г. под Эдинбургом. Четырнадцатилетним юношей он начал учиться в университете в Глазго (где одним из его преподавателей был Ф. Хатчесон), а затем (1740–1746) был студентом Оксфордского университета. Там он и познакомился с философией Юма. С 1751 г., после чтения лекций об английской литературе, он стал преподавать в университете в Глазго логику, а потом и моральную философию. Книга «Теория моральных чувств» («The Theory of Moral Sentiment»), вышедшая в Лондоне в 1759 г., — одно из самых значительных произведений Адама Смита, в свое время оказавших заметное влияние, в том числе и на последующее формирование взглядов самого этого родоначальника политэкономической науки нового времени. С 1763 г. А. Смит путешествовал по Европе. Во Франции он познакомился и много общался с Д'Аламбером, Гольбахом, Гельвецием, Вольтером, с экономистами — создателями физиократической теории. В 60-х годах А. Смит сделал многочисленные наброски по философским, в том числе натурфилософским, проблемам; им было суждено увидеть свет только после его смерти (в 1795 г. вышли «Эссе на философские темы», а в 1896 г. — лекции, читанные в 1763 г.). По возвращении в Шотландию А. Смит создал свое главное сочинение «Исследование природы и причин богатства народов», вышедшее в Лондоне в 1776 г. С 1777 г. он находился на королевской службе в качестве члена таможенной комиссии. Умер А. Смит в Эдинбурге в 1790 г.

Философию А. Смит понимает как "науку о взаимосвязанных принципах природы", однако эти связи и отношения он, следуя Юму, обнаруживает не в самой природе, а в человеческом уме, в его "способности воображения" (inventions of the imagination)[2]. Но в случае, если результаты воображения выстраиваются в систему, выдерживающую проверку опытом, такие отношения следует признать реалистически установленными. А. Смит, вслед за Локком и Юмом придавая огромное значение опыту, вместе с тем решающую роль в человеческом познании отводил науке и ее теории. Образцом научной теории он считал концепцию Ньютона, ей же он придавал смысл методологического руководства, пригодного для других научных дисциплин, например для особо интересовавшей А. Смита моральной философии. Цель последней, согласно А. Смиту, — достоверное описание и глубокое объяснение моральных отношений людей на основе не неких вымышленных нравственных правил долженствования, но фактов, относимых не к совершенным существам, а к столь "слабым и несовершенным творениям, какими являются обычные живые люди"[3].

В основание морали А. Смит, снова же следуя отечественным философам-эмпирикам, прежде всего Юму, ***кладет не разум, рационалистические выкладки и соображения, а ощущения и чувства человека.*** Разум, конечно, также играет роль в сфере морали, но роль вторичную: он способствует осмыслению и оценке соотношения целей и средств. В отличие от тех своих предшественников и современников, которые говорили о совершенно специфическом и относительно самостоятельном моральном чувстве, делая из него фундамент этики, А. Смит парадоксальным образом обрисовывал такое чувство скорее как конструкцию морализирующего ума. Мораль зиждется, считал А. Смит, на том чувстве, на котором основывается деятельность человека во всех других сферах, областях и измерениях, — чувстве **симпатии**. "В противовес этическому эгоизму и, соответственно, утилитаризму он утверждал, что [эгоистическое] усмотрение полезности нравственного или правового поведения отнюдь не изначально и не может служить собственной основой образования"[4].

Любое действие человека, согласно А. Смиту, лишь в том случае достигает успеха, если этот человек способен войти в положение других людей и как бы солидаризироваться с помощью чувства симпатии с их чувствами, ощутив нечто вроде превентивной благодарности, которую другой человек способен проявить в ответ на планируемое действие. Этот момент, аспект действия Смит называет **"идентификацией с помощью симпатии"**. Если таковая не имеет места, то действие либо обречено на непосредственную неудачу, либо приводит к следствиям, подрывающим смысл и цель действия. Свое понимание действия А. Смит встраивает в более общее понимание мира, которое включает элементы теологизма и телеологизма: мир, созданный Богом, нацелен на благо и счастье всех существ. При этом А. Смит предостерегает против понимания "симпатии"

как простого альтруистического аффекта, а толкует ее как объективное единство и "тяготение" людей друг к другу, восходящее к Богу и природе. Такое понимание человеческих отношений вообще, морали в частности, облегчает ему переход к экономической концепции, имеющей своей целью трактовку отношений людей в хозяйственной сфере.

А. Смит исходит из того, что никакая общественная реальность, никакие связи людей, включая связи экономические, попросту не сложились бы, когда бы главным мотивом человеческих поступков был простой эгоизм. Правда, общество не может выстроиться и на чистом альтруизме. Однако ***какой-то вид "симпатии", "аффективного резонанса", т. е. учета чувств другого человека и его интересов, приходится предположить — иначе общество, экономику, по его мнению, вообще нельзя ни вообразить себе, ни объяснить другим людям.*** "Согласно Смиту, симпатия никогда не возникает прямо — она всегда опосредована представлением, которое мы составляем себе о представлениях других людей"[5]. Одна из целей концепции А. Смита — проложить путь от "чувства симпатии" к моральным нормам. Здесь "сенсуализм" наталкивается на естественные трудности. Смит мыслит разрешить их благодаря тому, во-первых, что к чувствам подсоединяется разум, а во-вторых, субъект морали из заинтересованного, несовершенного человека превращается в незаинтересованного, нейтрального наблюдателя — наподобие того, к которому апеллирует естествознание. Концепция А. Смита включает в себя ряд других философских — главным образом философско-правовых и этических — элементов, из которых наиболее интересно стремление подвести философский фундамент под знаменитую экономическую "теорию стоимости". Как известно, последняя возникла в острой полемике с физиократами и меркантилистами. В меркантилистской концепции А. Смит оспаривал отождествление богатства и денег, а также рекомендацию — для обогащения страны любыми способами скапливать в ней запасы благородных металлов. Главной же практической рекомендацией самого А. Смита как экономиста было не создание в стране торгового баланса прежде всего и любыми силами, а установление оптимального соотношения производства и потребления.

В центре внимания А. Смита и как экономиста, и как философа-моралиста находился до сих пор актуальный вопрос о ***согласовании интереса собственника и его здравого смысла, инициативы, достоинства, чести.*** При этом для Смита важны не только субъективные намерения и даже не столько мера социальной ориентированности, "просвещенности" в поведении того или иного собственника, а снова же объективные основания его действия. "Каждый полагает, что он имеет в виду только собственный интерес. Фактически же, косвенно он также наилучшим образом способствует общему благу народного хозяйства. Индивид при этом как бы невидимой рукой оказывается ведомым к цели,

которую он ни в коей мере не имеет в виду", — пишет А. Смит...[6] Выдающийся экономист глубоко и здраво связывает самые различные аспекты экономической деятельности — обмен товаров, разделение труда, накопление капитала и получение прибыли — с человеческим поведением, его мотивацией, прежде всего со здравым смыслом.

Принято считать, что А. Смит — основатель ***буржуазной*** политической экономии и что его философия служит именно ее фундированию. Действительно, в поле зрения А. Смита — мануфактура как институт капиталистического хозяйствования, наемный труд, стремление капиталиста к максимальной прибыли и т. д. Однако поскольку разделение труда, обмен товаров, хозяйственная деятельность в целом относятся не только к капиталистическим формам экономических отношений, ***концепция А. Смита выходит за пределы буржуазной теории.*** В ней разбираются многие проблемы, которые сохраняют значение при различных общественных отношениях и системах. ***Главная тема и проблема сложной философско-экономической теории А. Смита,*** достойного наследника английской философии и культуры XVII и XVIII вв., — ***свойственные человеческой цивилизации черты деятельности и поведения, благодаря которым люди, преследующие индивидуальные интересы и обладающие частной собственностью, тем не менее способны объединяться в общество, осуществлять совместную,*** хотя, конечно, проникнутую многими противоречиями ***деятельность в разных сферах*** (в частности и в особенности в сфере экономики и экономической политики). И главенствует у Смита вопрос о том, как несмотря на индивидуализм и эгоизм в экономической сфере также существует и усовершенствуется общечеловеческая нравственность. Глубокие раздумья на все эти темы делают А. Смита теоретиком, важным и интересным и сегодня.

2. ШОТЛАНДСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ЗДРАВОГО СМЫСЛА. ТОМАС РИД

К шотландской философской школе "здравого смысла", главным авторитетом которой был **Томас Рид** (Reid, 1710–1796)[7], примыкали также **Джеймс Битти** (Beattie, 1735–1803), **Адам Фергюсон** (1723–1816). Священник из шотландской провинции, Рид сумел не только прославиться благодаря своей главной работе «Исследования о человеческом духе на основе здравого смысла» (1763), но сплотить вокруг себя группу философов-единомышленников и занять после Адама Смита кафедру философии в Глазго.

Подобно Адаму Смиту, Рид усматривал в научном методе Ньютона образец, которому должна подражать и философия: и в ней на первое место следует поставить наблюдения и эксперимент, отыскивать истинные причины, избегать абстрактных, недоказуемых

гипотез, во всем полагаясь на common sense, здравый смысл. А последний, согласно Риду, должен указать новые пути в философском осмыслении духовных феноменов, явлений человеческого сознания. "Естественная философия должна быть построена на феноменах материальной системы, открытых благодаря наблюдению и эксперименту"[8].

Рид, вместе с тем, подвергает резкой критике те концепции эмпиризма и сенсуализма, которые пустили особенно глубокие корни на почве английской философии, причем всего основательнее были разработаны его ближайшими предшественниками Локком и Юмом. Рид отвергает такое толкование принципа эмпиризма, согласно которому органы чувств как бы "снимают" с внешних предметов образы, направляют их к мозгу, после чего они, уже в качестве "составных", вторичных восприятий "принимаются" душою. Подобная концепция, согласно Риду, не подтверждается именно опытом. Образы могут быть в лучшем случае отнесены к зрительным ощущениям, тогда как другие ощущения не дают образов в собственном смысле. А как быть с вещами, которые вообще непосредственно не ощущаются?

Рида, далее, не удовлетворяют и вызывают его резкие возражения концепции, связанные с натуралистическим толкованием опыта и возводящие "идеи" к прямым данностям сознания, а знания о вещах — к непрямым, косвенным обобщениям идей. Сам Рид стремится построить принципиально иную схему человеческих познания, знания, сознания.

В фундамент человеческого познавательного опыта Рид считает необходимым положить не ощущения и комплексы ощущений — и стало быть, не деятельность органов чувств, нервной системы и мозга, как бы отделенную, в целях гносеологического наблюдения, от всего организма человека, — а некоторое целостное и непосредственное духовное образование, которое, однако, получает традиционное для эмпиризма название **"восприятие"**. Но Рид, в отличие от предшественников, имеет в виду не составляемое из ощущений post factum, а как бы соседствующее с ними восприятие, с помощью которого дух целиком, полностью и достаточно точно "схватывает" внешний предмет в целом. ***Восприятие не только "представляет" предмет, но непосредственно и точно свидетельствует о его существовании,*** почему все запутанные споры и доказательства философов о существовании или несуществовании предметов внешнего мира излишни. Благодаря непосредственному и, так сказать, всеохватывающему контакту восприятия с вещами природы как раз и возникает та непоколебимая вера в их независимое существование, которая так легко дается простому, наделенному здравым смыслом человеку и так часто нарушается философами, опровергающими достоверности common sense, здравого смысла. "Я знаю, что эта вера, которой я обладаю в процессе восприятия, подвергается самым сильным нападкам со стороны скептицизма, но они не производят на меня особенно сильного

впечатления. Скептик задает мне вопрос: почему вы принимаете на веру существование внешнего предмета, который дается вам благодаря восприятию? Эта вера, сэр, не является моим изобретением. Она вышла из мастерской природы, носит на себе ее печать и своего рода автограф, и если я не прав, не моя в том вина. Я принимаю ее с полным доверием и без всякого подозрения"[9].

Скептики утверждают, что рассудок, его доводы заставляют отказаться от "наивной" веры в существование предметов внешнего мира. Но почему, возражает Рид, надо больше доверять способности рассудка с его всегда искусственными доводами, чем "естественной" способности восприятия? А способность восприятия является естественной и целостной потому, что она обусловлена естественной же целостностью человеческого существа именно так, а не иначе "встроенного" Богом в необозримую бесконечность природных явлений. К этой целостности и восходят восприятия, а также вера в существование мира и его вещных образований. "Наша вера в постоянное действие природных законов выводится не из разума. Она есть инстинктивное предзнание операций самой природы... На этом принципе нашей конституции покоится не только прирожденное восприятие, но также индуктивное рассуждение (raisonnement) и всякое рассуждение по аналогии, и потому мы склоняемся к предположению, за отсутствием другого названия, именовать этот принцип "принципом индукции" (inductive principle)"[10]. Принцип этот укоренен в человеческой природе, а стало быть, в природе человеческого духа. Принять его нас заставляет тот же здравый смысл, common sense. Принятие чего-либо за истину — например, существования вещей вне нас, Рид возводит к предпосылкам человеческой природы, имеющим инстинктивный характер, к некоей "человеческой конституции"[11].

Опоре на здравый смысл сродни фундирование познания на "общих словах", словах и понятиях здравого смысла — common words. Все предложения, пишет Рид, как бы предвосхищая последующие процедуры неопозитивистского редукционизма, можно и нужно свести к минимально возможному числу аксиоматических предложений, а понятия, в изобилии накопленные человеческим познанием, — к минимуму основополагающих понятий. Например, при исследовании духовных явлений целесообразно свести все разнообразие уже возникших понятий к таким, как "вера", "схватывание", "воля", "желания", "мышление" и т. п. Относительно же таких исходных понятий следует, наставляет Рид, не мудрствовать лукаво, а держаться ближе к уже имеющемуся их инстинктивному, интуитивному пониманию, памятуя о том, что понятия исходно-аксиоматического характера в принципе не поддаются логически строгому научному определению. И наводнять философию попытками таковых — значит замутнять более прозрачные и надежные данности здравого смысла[12].

Философы до сих пор спорят о том, что же, в конце концов, следует понимать под "здравым смыслом" в учениях Томаса Рида и

его сторонников. И это непростая проблема. С одной стороны, здравый смысл фигурирует в том наиболее прямом его значении, против которого не только не возражали, но за который ратовали Локк, Юм, а еще раньше многие сторонники эмпиризма, сенсуализма, да и и вообще философы, призывавшие доверять данностям опыта и познания, непосредственно включенным в повседневную практику человека и многократно подтвержденным самой жизнью. ***В такой опоре на здравый смысл — несомненная ценность философствования шотландской школы.*** Человек, в самом деле, исходит из существования внешнего мира и его предметов повседневно, практически, и сомнения в этом на каждом шагу жизни были бы обременительными и опасными. Верно и то, что в ежесекундном взаимодействии с предметным миром человек мало озабочен наблюдениями за деятельностью собственных органов чувств, пока они функционируют исправно. И не разрозненные ощущения "даны" ему непосредственно, а воспринимаемые предметы в целом. Не лишены значения и замечания Рида об опоре на здравый смысл при выдвижении и реализации человеком практических целей, при исполнении и защите нравственных норм. Однако, с другой стороны, когда философия Рида претендовала на разрешение сложнейших философских проблем лишь благодаря апелляциям к здравому смыслу, к его якобы "очевидным" интуициям, чуть ли не к инстинктивной способности человека быстро и четко развязывать запутанные узлы философского и научного рассуждения, — тогда философия common sense делала шаг назад по сравнению с утонченной философской аналитикой предшествующей и современной мысли. Поэтому последующая философия и не пошла по пути простого подтверждения якобы очевидных принципов здравого смысла, выдвинутых Ридом и его сторонниками и распространенных на области моральной философии.

В области философии как таковой Рид выдвигает следующие, по его мнению, исходные и очевидные принципы: 1) основоположение о достоверности самосознания; 2) принцип очевидности воспоминания (хотя и отнесенный к воспоминаниям, самым близким по времени); 3) основоположение рефлексии; 4) принцип мыслящего **Я**; 5) принцип субстанциальности; 6) основоположение об объективном протекании духовных процессов; 7) основоположение о всеобщем консенсусе. Но когда эти принципы раскрываются, оказывается, что имеются в виду основоположения, не только по-разному, но часто противоположным образом толкуемые в истории философской мысли. Томас Рид как бы суммирует их, придавая им свое толкование, а затем утверждает (согласно своему принципу всеобщего консенсуса), что их должны разделять философы всех времен и народов.

Так же обстоит дело с принципами, которые провозглашены Ридом основоположениями моральной философии: 1. Существуют аспекты человеческого поведения, которые могут быть подвергнуты моральной оценке. 2. Непроизвольные, спонтанные акты моральной

оценке не подлежат. 3. С точки зрения моральных критериев не оцениваются также несвободные, совершенные под непреодолимым принуждением акты поведения. 4. Вина возлагается на человека только тогда, когда совершается действие, которое не должно совершаться. 5. Существует нравственный долг — добывать информацию о наилучших средствах выполнения долга. Обобщая эти нравственные принципы, Рид выводит своего рода **"золотое правило" нравственности:** все названные и другие им подобные принципы должны быть очевидными для всякого человека, который совершает свои действия с сознанием нравственной вменяемости[13].

И хотя философия здравого смысла, вопреки своим претензиям, и не стала "поставщиком" всеобщезначимых и изначально очевидных принципов философии и морали, мы нередко можем встретить в последующей мысли вполне сочувственные ее оценки. Скажем, Гегель, который всегда с некоторым пренебрежением относился к завышенным притязаниям здравого смысла, говорил о Риде, Битти, Освальде и других авторах шотландской школы сочувственно (а некоторые из них, например Дегальд Стюарт (1753–1828), жили еще и во времена Гегеля): "У них мы находим в общем одну и ту же почву, один и тот же круг размышления, а именно, стремления создать априорную философию, но не искать ее спекулятивным образом. Общим представлением, лежащим в основании их принципа, является человеческий здравый смысл; к нему они прибавляли благожелательные склонности, симпатию, моральное чувство, и, исходя из таких оснований, они писали превосходные произведения о морали. Это уже вполне годится для того, чтобы знать, каковы приблизительно те общие мысли, вполне годится для того чтобы исторически рассказать эти общие мысли, ссылаться на примеры и пояснять их; но этого недостаточно, чтобы двинуться дальше"[14].

Когда в самой немецкой мысли XVIII в. четко обозначилась эта потребность — "двинуться дальше", то наиболее полно реализовавший ее Иммануил Кант, почитатель шотландской, в частности и в особенности Юмовой философии, подверг ее радикальному критическому пересмотру.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] О жизни и сочинениях А. Смита см.: The Works of Adam Smith. With an account of his life and writings by D. Stewart: In 5 vol. L., 1811–18...;

The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith. Oxford, 1975;

Смит А. Теория нравственных чувств. СПб., 1865.

[2] Geschichte der Philosophie. München, 1984. Bd. VIII. S. 349.

[3] Ibid. S. 350.

[4] Ibid. S. 351.

[5] Ibid. S. 352.

[6] Цит. по: Ibid. S. 357.

[7] Сочинения Т. Рида см.: *Reid Th.* Philosophical Works: In 2 vol. / Ed. W. Hamilton. 1895 (с единой пагинацией обоих томов); *Reid Th.* Critical Essays. Philadelphia, 1976; *Reid Th.* Inquiry and Essay / Ed. F. Lehrer, K. Beanblossom. Indianapolis, 1975.

О философии Т. Рида см.: *Daniels N.* Th. Reid's Inquiry. N.Y., 1974; Geschichte der Philosophie. Bd. VIII. S. 362–378.

См. также: *Грязнов А. Ф.* Философия шотландской школы. М., 1979.

[8] *Reid Th.* Philosophical Works. P. 234.

[9] Ibid. P. 291.

[10] Ibid. P. 199.

[11] Geschichte der Philosophie. Bd. VIII. S. 366.

[12] Ibid.

[13] Ibid. S. 372, 375.

[14] *Гегель Г. В. Ф.* Сочинения. М., 1934. Т. XI. С. 381.

РАЗДЕЛ III

Философия Просвещения

Глава 1. ФИЛОСОФИЯ ФРАНЦУЗСКОГО ПРОСВЕЩЕНИЯ XVIII в.

ВВЕДЕНИЕ: ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ. ДИСКУССИИ О СПЕЦИФИКЕ ФИЛОСОФСКОГО МЫШЛЕНИЯ

Философии французского Просвещения не слишком повезло в историко-философском исследовании: в отечественной, а отчасти в зарубежной литературе эта философия рассматривалась и до сих пор иногда рассматривается главным образом как идеологическое обоснование Французской революции. Для отечественных марксистов такая оценка звучала похвалой; в устах зарубежных ученых она была скорее обвинением в том, что эта философия причастна к ужасам террора и якобинской диктатуры, насилия и разрушения устойчивых общественных структур.

Французских просветителей упрекали в том, что это они подготовили уничтожение строгой общественной иерархии, обеспечивающей общественный порядок и нормальное функционирование всей социальной структуры, что это они способствовали ликвидации многих стабильных социальных структур, в которые был включен каждый индивид, в результате чего он оказался "выбитым" из привычных социальных луз и стал подвержен чувствам страха и одиночества. Такие обвинения были высказаны еще в книге одного из первых консерваторов **Э. Бёрка** «Взгляд на французскую революцию» (1790); они выдвигаются и в наши дни.

Подобные обвинения нередко доходят до признания того, что, подготовив демократические преобразования и тем самым как будто власть охлоса, просветители подготовили также и фашизм. Такой упрек содержится, например, в знаменитой книге **Т. Адорно** и **М. Хоркхаймера** «Диалектика Просвещения»[1]; присоединяясь к ним, некоторые современные авторы, в частности **А. Леви,** пытаются доказать, что фашисты так легко одержали победу над Францией во второй мировой войне по той причине, что изнанкой той французской идеологии, которая ориентировалась на демократию, был фашизм.

Наконец, достаточно распространена оценка просветительской философии как философии позитивистской; уже упоминавшиеся Адорно и Хоркхаймер полагали, что просветители развивали

"калькулирующий рассудок", благодаря которому природа превращается в "голую объективность" и который противостоит философскому разуму. Надо сказать, что обвинения в позитивизме имеют солидную традицию и переходят от **О. Конта** через **Э. Кассирера** к **Ф. Коплстону** и **Б. Гретюзану**. Их повторяют и некоторые исследователи наших дней. Однако начиная с 60-х годов в отношении к просветительской философии намечается определенный перелом, свидетельствующий об отказе от ее позитивистской интерпретации и о признании ее философской оригинальности. Такие западные авторы, как **Г. Дикман, Ж. Фабр, Ж. Шуйе**[2], доказывают, что французское Просвещение следует считать своеобразным направлением философского мышления, имеющим вполне определенные метафизические (философские) основания, которые связаны с переосмыслением важных историко-философских идей. Западногерманский исследователь **К. Шеллинг**[3] характеризует философию Просвещения как специфическую антропологию, вновь делающую человека мерой всех вещей, а **Ж. Фабр**, и **Э. де Фонтенэ**[4] указывают на диалектическую направленность просветительской философии.

В связи с последним замечанием остановимся на следующем. В отечественной философской литературе вплоть до 70-х годов одним из важных методологических принципов, определяющих изучение философии французского Просвещения, была предложенная Ф. Энгельсом схема деления всех философских систем на диалектические и метафизические; согласно этой схеме, французский материализм XVIII в. был метафизическим, не учитывающим ни противоречия, ни развития. Начало такой оценке, по-видимому, положил Гегель, рассматривая, в частности в «Феноменологии духа», просветительскую философию как недиалектическую. Эту оценку поддержали **В. Дильтей, Э. Кассирер** и другие мыслители (многие, правда, делали исключение для **Д. Дидро**). Подобный подход в значительной мере обеднял действительное содержание Просвещения. Этот недостаток начал восполняться в 70-е годы: тогда появились работы, авторы которых стремились рассмотреть диалектические возможности просветительской философии, указывая при этом на конкретно-историческую, не сводимую к гегелевской форму ее диалектики[5].

Вопрос о связи французской просветительской философии с революцией вновь оказался в поле зрения исследователей в 80-е годы, в период подготовки к празднованию 200-летия Французской революции. Теперь уже революцию перестают однозначно отождествлять с террором и нередко называют Великой революцией, полагая, что, вопреки террору и насилию, она способствовала демократическим преобразованиям во Франции, а затем и в других странах Европы и Америки. Проблема отношения Просвещения к революции требует специального изучения; здесь можно лишь заметить следующее: философию Просвещения нельзя понять вне связи с революцией, но полностью сводить ее к революционной

идеологии было бы ошибочным. Надо признать, что каждый из этих двух феноменов европейской культуры XVIII в. имеет свою специфику. Если иметь в виду широкий культурно-исторический план, то в революции обретает свои права новый исторический субъект — субъект собственности и права, член гражданского общества; просветители же подготавливают появление на свет этого субъекта, культивируя такую человеческую способность, как способность суждения. Ее очень точно охарактеризовал **И. Кант** в своих работах о Просвещении. Так, в небольшой статье «Ответ на вопрос: что такое Просвещение?» он называет Просвещение состоянием совершеннолетия человечества и определяет как способность каждого человека пользоваться собственным рассудком без руководства со стороны кого-либо другого. Речь идет не о теоретической, не о практической и даже не об эстетической разумных способностях — речь идет о более широкой общечеловеческой способности рассуждать обо всех предметах и явлениях действительности, причем рассуждать самостоятельно. У каждого человека, как полагает Кант, достаточно для этого ума, не хватает лишь мужества. Поэтому девизом Просвещения он считает слова "Sapere aude", что в данном случае означает: "имей мужество пользоваться собственным рассудком".

Этой способности исследователи не уделяли достаточного внимания, а между тем она имеет исключительно важное значение для формирования нового субъекта. Способность к самостоятельному суждению становится важной характеристикой личности, рождающейся внутри гражданского общества, что отличает ее от члена прежней феодально-иерархической структуры, ориентированного на несамостоятельное, авторитарное мышление. В известном смысле понятие способности суждения тождественно понятию суверенной личности.

Здесь надо обратить внимание еще на один важный момент: будучи спроецирована на сферу частной повседневной жизни, способность суждения оборачивается здравым смыслом, и именно так поняли одну из важнейших особенностей мышления своего времени французские просветители (шире — просветители вообще, так как термин le bon sens, common sens, gesunder Verstand встречается во всех трех языках, а работы под таким названием есть как у француза **Гольбаха,** так и у американца **Пейна**).

Здесь надо заметить, что в философских сочинениях последних двух столетий здравый смысл обычно осмеивался и ошельмовывался; а между тем он выполняет важное предназначение. Действительно, здравый смысл как будто не устремляется к вершинам духа, не зовет на подвиги, но без него невозможна нормальная повседневная жизнь. Человек, обладающий здравым смыслом, спокойно налаживает свой быт, организует хозяйство; он старается избежать ссор и раздоров, стремится обеспечить свои интересы, учитывая интересы и других людей. Недостаток здравого смысла (что стало совершенно очевидно сегодня) оборачивается распрями

и кровопролитиями, отсутствием компромиссов, хаосом в экономической и политической сферах.

Французские просветители (шире — просветители вообще) культивировали здравый смысл — умение индивида самостоятельно рассуждать обо всех событиях своей повседневной жизни, полностью отвечать за них, принимать самостоятельные решения, словом, быть независимым индивидом. Тем самым они формировали этого индивида, права которого затем были закреплены революцией. Частный интерес как особая, материальная сфера приложения здравого смысла, "разумный эгоизм" как его проявление в отношениях с другими членами общественного договора — эти и многие другие социальные феномены вошли в реальную действительность благодаря завоеваниям демократии; формирование же этих понятий, как и самой способности рассудка здраво судить обо всех событиях жизни, стало делом просветителей.

В культивировании такой особой человеческой способности, как здравый смысл, шире — способности суждения, и состоит заслуга просветителей, давших благодаря этому западной цивилизации идею суверенной личности. В этом же и специфика французской просветительской философии. Постараемся раскрыть ее на примере анализа нескольких важных разделов: учения о природе, представлений о человеке и обществе, взглядов на историю и познание, и выявить на этой основе диалектическую направленность просветительской философии.

1. ОСНОВНАЯ ПРОБЛЕМАТИКА ФРАНЦУЗСКОЙ ПРОСВЕТИТЕЛЬСКОЙ ФИЛОСОФИИ

УЧЕНИЕ О ПРИРОДЕ

Природа — один из важных фокусов, вокруг которого строятся все философские рассуждения просветителей; другим фокусом оказывается воспитание. В своей критике прежнего иерархически-сословного общества с типичным для него авторитарным способом мышления просветители апеллировали к природе, наделяющей людей, как они считали, примерно одинаковыми потребностями и свойствами, а также "естественным светом разума". Вследствие такого природного равенства люди должны обладать также и равными социальными правами; иначе говоря, интерпретированная таким образом природа полагалась в качестве фундамента равноправия. Воспитание, просвещение было в глазах просветителей тем способом, с помощью которого можно следовать природе и создать просвещенное, добродетельное общество. ***Человек, по убеждению просветителей, рождается как продукт природы, но становится затем также и продуктом воспитания.*** Для французских просветителей понятия воспитания, образования, просвещения в известной мере совпадали. Считалось, что быть просвещенным

человеком — значит впитать в себя достижения науки и вместе с тем освоить некоторые мировоззренческие ценности: например, то, что человек создан природой, что от природы все люди равны, что следует соблюдать принципы общественного договора и правила разумного эгоизма, что собственность священна и должна принадлежать каждому индивиду.

Особенность понятия природы состояла в том, что оно не сводилось уже к понятию Бога (как это нередко бывало в XVII в.), но еще не отождествлялось с понятием бытия (как это в значительной мере произошло в немецкой классической философии). Внимание просветителей вследствие этого концентрировалось не на проблеме взаимоотношения бытия и мышления, которая станет центральной позже, внутри немецкой классики, а на проблеме взаимоотношения природы и воспитания (которое, конечно же, должно стать просвещенным и разумным). В результате подобного подхода активность мышления исчезала из поля зрения исследователей, и мышление по преимуществу сводилось к ощущениям.

Многие просветители признавали природу единственной субстанцией, образующей все предметы и явления, но даже тот, кто считал природу сотворенной (например, деист **Вольтер** или теист **Руссо**), полагал, что в дальнейшем она развивается по собственным законам. ***В целом понимание природы было механистическим,*** несмотря на то, что Дидро, например, высказывал различного рода гипотезы и догадки, не укладывающиеся в эти рамки. Но и **Дидро** не вышел за границы механизма — он только указал на них.

ПОНЯТИЕ ПРИРОДЫ, МАТЕРИИ, ДВИЖЕНИЯ В ФИЛОСОФСКОЙ СИСТЕМЕ ПОЛЯ ГОЛЬБАХА

Целостную систему просветительских воззрений на природу изложил в своей книге «Система природы» (1770) Поль Гольбах. Эту книгу можно считать исторически первой философской рефлексией по поводу ньютоновского естествознания. Дело в том, что со времени публикации главной работы **И. Ньютона** «Математические начала натуральной философии» (1687), где были сформулированы основные законы механики и выведены самые важные ее понятия, прошло около ста лет. С тех пор механика проделала относительно долгий путь развития, демонстрируя эффективность своих представлений о мире и вообще всего механистического способа мышления. Ведь механика была в то время не просто особой, отдельной наукой — она выступала от лица науки вообще, поэтому ее методы и легли в основу всеобщей методологии. Философия развивалась в тот период в тесной связи именно с механикой, она осмысливала результаты ее достижений, и вовсе не случайно одной из господствующих форм, которую приняла тогда философия, был механистический материализм. Его подходы и принципы во многом оказались отражением успехов механики и механицизма.

Поль Анри Гольбах

На основе материализма Гольбах философски обобщил закон всемирного тяготения и закон инерции, принцип взаимодействия движущих сил, принципы притяжения и отталкивания; он осмыслил и основные понятия, употреблявшиеся в механике*.

Подчеркнем, что речь идет именно о философском, а не о естественнонаучном, обобщении; иными словами, «Система природы» стала философским компендиумом представлений о мире и человеке, составленным в полном соответствии с естественнонаучной картиной мира**. Одной из важных предпосылок философского осмысления ньютоновского естествознания стала для Гольбаха философия Спинозы. Гольбаховское восприятие спинозизма характеризовалось прежде всего признанием двоякого статуса природы —

* Конечно, материализм был не единственным способом осмысления достижений ньютоновского естествознания — через десять лет после выхода в свет «Системы природы» Гольбаха Иммануил Кант даст в «Критике чистого разума» другую форму рефлексии по поводу ньютоновской механики, а именно систему трансцендентального идеализма, но не имеет смысла говорить о преимуществах какой-либо из этих двух рефлексий: каждая своеобразна и обладает собственными достоинствами и недостатками.

** В отличие от умозрительных, спекулятивных метафизических систем XVII в. «Систему природы» следует считать натуралистической.

как "природы творящей" и как "природы сотворенной". Будучи единственной материальной субстанцией, существующей вечно и порождающей все многообразие предметов и явлений, природный универсум оказывается "творящей природой". "Природа есть причина всего, она будет существовать и действовать вечно; она — своя собственная причина", — пишет Гольбах[6]. Но поскольку универсум состоит из множества налично существующих и взаимодействующих предметов (каждый из которых в свою очередь составлен из атомов), он — "сотворенная природа". В этом случае кажется, что движение обусловливается лишь внешним телом как внешней силой.

Закон инерции осмысливается в «Системе природы» как закон самодвижения материи, и подобная интерпретация становится возможной только благодаря толкованию Гольбахом природы по принципу causa sui, а имеющий исключительно важное значение закон взаимодействия сил, прежде всего сил притяжения и отталкивания, превращается у Гольбаха во всеобщий принцип взаимодействия тел.

Но гольбаховское понимание природы не сводится ни к ньютоновскому, ни к спинозовскому: если для Спинозы природа — это Бог, то для Гольбаха природа — это только природа. Согласно Ньютону, не может быть и речи о самодвижении универсума, ибо он сотворен Богом. Да и позже, каждый раз, когда имеет место потеря энергии, Бог "вмешивается", добавляя недостающее ее количество. Гольбах же настаивает на самодвижении природы как единственной субстанции. Таким образом, на основе спинозизма и ньютонианства создается новое философское толкование природы. Оно было по преимуществу материалистическим, хотя и вобрало в себя представления о природе всех, а не только материалистически настроенных просветителей. "Но откуда, спросят нас, — продолжает Гольбах, — эта природа получила свое движение? Мы ответим, что от себя самой, ибо она есть великое целое, вне которого ничего не может существовать"[7]. Вообще надо отметить, что Гольбах дает много таких определений, которые возьмут затем на вооружение различные материалистические школы; они войдут, далее, в арсенал суждений здравого смысла. Так, "материя вообще есть все то, что воздействует каким-либо образом на наши чувства", а "движение — это способ существования (façon d'être) материи". Гольбах убежден, что "материя движется благодаря собственной энергии, что она обязана своим движением внутренне присущей ей силе"[8].

Такими же, как бы само собой разумеющимися стали определения, данные Гольбахом пространству, времени и т. д.

СВОЕОБРАЗИЕ МАТЕРИАЛИЗМА ДИДРО

Будучи сторонником того же материалистического направления, что и Гольбах, **Дени Дидро** — в отличие от него — сумел разглядеть тупики механицизма и попытался понять материю как гетерогенную,

обладающую качественным своеобразием и различными видами движения субстанцию. Согласно Дидро, ***природа как материя существует вечно; ей присуще бесконечное разнообразие элементов.*** У каждого из них имеется своя особая вечная, неуничтожимая сила, благодаря которой он движется. Так происходит непрерывное и всеобщее движение, превращение, "брожение" во Вселенной.

Как раз потому, что речь идет о разнородных элементах, в качестве единицы разнородности (гетерогенности) Дидро выбирает не атом, а молекулу (атомы, как считали тогда, различаются только механическими свойствами — местоположением, формой и величиной). В связи с этим можно сказать, что философской призмой рассмотрения естествознания стала для Дидро философия не **Спинозы,** а **Лейбница;** по мнению некоторых исследователей, "молекула Дидро есть не что иное, как материализованная монада"[9]; как бы средоточие трех видов действия — тяжести, или тяготения, действия внутренней силы и действия всех других молекул на данную молекулу. Эти действия совершаются либо по отдельности, либо вместе, но главным Дидро все же считает внутреннюю силу. Поскольку понятие силы оказывается для философии Дидро исключительно важным, известный французский автор **Ж. Шуйе** считает возможным охарактеризовать его материализм как "энергетический", или как динамизм[10].

В неживой природе сила пассивна, в живой — активна, или же можно, как Шуйе, говорить о различии потенциальной и актуальной сил, сравнивая их действие с деятельностью спящего и действующего вулканов. К выбору молекулы в качестве единицы гетерогенности Дидро подталкивают и успехи химии. Химия была в то время как бы мостиком между науками и неживой и живой природой: демонстрируя, как в результате химических реакций из веществ с одними свойствами получается вещество с совершенно другими свойствами, она как бы становилась областью качественных превращений.

Успехи химии были для Дидро исключительно важны, так как в центре его внимания — проблема возникновения живого из неживого и мыслящего из чувствующего. С одной стороны, он видит различие между этими формами, с другой, — пытается связать их с целью обоснования единства природы. Для этого он и предполагает наличие в основании материи некоей оживляющей ее силы, некоторого свойства, сходного с чувствительностью, которое, постепенно пробуждаясь, одушевляет материю и создает возможность появления мыслящего существа. Эта догадка Дидро, которую можно назвать, конечно, лишь гипотезой, позволила ему подойти к понятию о качественных превращениях, сохраняя единство природы, и была высоко оценена многими исследователями.

В связи с этим надо заметить: когда речь идет о механических свойствах — инерции, притяжении, непроницаемости, Дидро пользуется основными аргументами механистического материализма, но когда он пытается объяснить свойства живого или мыслящего тела,

Дени Дидро

то он совсем не случайно использует совершенно особые "логические формы" — догадки, гипотезы, даже сны. Они фактически оказываются поиском каких-то иных, немеханических представлений. Не выходя за рамки механистического материализма, Дидро обращается к ним*[11].

Об этом свидетельствует, в частности, знаменитая Трилогия («Разговор д'Аламбера с Дидро», «Продолжение разговора», «Сон д'Аламбера»), где в центре внимания — как раз проблема превращения одного качества в другое, возникновения жизни и мышления. Разбирая вопрос о формировании человеческого зародыша, Дидро отвергает реформистские "предсуществующие зародыши" и объясняет, что сначала не было никакого зародыша, а была лишь жидкость, заряженная внутренней силой. Постепенно из этой жидкости начинают образовываться ткани, выделяются отдельные части и наконец возникают общая чувствительность и целостный организм, который, таким образом, первоначально "был ничем". Иногда Дидро даже подходит к понятию скачка; объясняя, как появляется качественно иное вещество (существо), Дидро прибегает к образу "грозди пчел": пчелы, сцепляясь лапками, образуют единое

* Элизабет де Фонтенэ считала возможным охарактеризовать его материализм как "очарованный".

целое; здесь непрерывность (множество пчел, постепенная их связь) вдруг образует нечто иное. Это происходит, если лапки у пчел отрезают — тогда становится видно, что имеется некоторое целое, отличающееся от суммы составляющих его элементов. Когда он пытается отыскать более убедительные аргументы, позволяющие отличить живое от неживого и мыслящее от чувствующего, то предлагает своеобразную модель качественных превращений: "Рассматривая развитие яйца и некоторые другие естественные явления, я вижу, как инертная по видимости, но организованная материя переходит, при посредстве чисто физических агентов, от состояния инерции к состоянию чувствительности и жизни, но от меня ускользает необходимая связь всех звеньев этого перехода".

Дидро не дал ответов на поставленные вопросы, но вот вопросов он ставил множество, точно фиксируя в них трудность объяснения сути дела. Если, например, для Робине (см. раздел «Эволюционные идеи») нет никакой трудности в том, чтобы ответить на вопрос, что образуется из соединения живой и мертвой молекул — живая или мертвая, ибо для него вся материя — живая, то Дидро видит неразрешимость (с позиций механицизма) этой проблемы. "В геометрии реальная величина, прибавленная к мнимой, дает мнимое целое, а в природе будет ли целое живым или мертвым, если молекула живой материи соединится с мертвой"? — спрашивает Дидро[12]. Благодаря подобным вопросам он и смог очертить границы механистического материализма.

ЭВОЛЮЦИОННЫЕ ИДЕИ

Хотя с точки зрения механистического материализма трудно было объяснить закономерности развития живой природы, все же ***в сочинениях просветителей содержались некоторые эволюционные идеи.*** Они складывались в результате определенных успехов наук о живой природе. Так, знаменитый **Ж. Л. Бюффон** создает в 40-е годы многотомную «Естественную историю» (статья «Природа» в Энциклопедии также принадлежит его перу), где он высказывает предположение о существовании различных периодов в истории земли, Солнечной системы, а также живых организмов. Возникают новые формы материи, меняются даже небеса, и все предметы как физического, так и морального мира непрерывно обновляются.

Известный французский ученый **А. Трамбле** также сделал выдающееся открытие, доказав, что некоторые пресноводные организмы, в частности полипы, прежде считавшиеся растениями, обнаруживают и присущие животным свойства передвижения и регенерации, что, таким образом, растительный и животный миры связаны. Большое значение имели работы **Реомюра** о регенерации и труды известного врача **Г. Бургаве,** пытавшегося объединить успехи физики, химии, биологии, физиологии и медицины. Сравнительная

анатомия, сравнительная морфология, эмбриология, физиология и другие науки не достигли еще, разумеется, такого уровня развития, как механика; они служили, скорее, описанием пока еще не поддающихся полному объяснению явлений, но уже задавали направление новому движению мысли. Работы по сравнительной анатомии **П. Кампера** и гипотезы **де Майе** об изменчивости видов оказали влияние, например, на **Ламетри,** который, связывая воедино естествознание и философию, пытался обосновать принцип развития природы как "лестницы с незаметными ступенями".

Нельзя не коснуться в этой связи того обстоятельства, что Ламетри первым в просветительской философии наделил материю не только протяженностью и движением, но и чувствительностью. Третий атрибут был необходим ему для того, чтобы объединить неживой и живой миры. Постепенно развиваясь, движущаяся и чувствующая материя порождает множество веществ и существ, завершая свое созидание человеком. При этом Ламетри высказывает взгляды, близкие **Ламарку,** а именно, о приспособлении организмов к среде и о развитии или дегенерации органов в результате их упражнения или неупражнения. Критикуя преформизм и отстаивая тезис об изменчивости всего существующего, он рисует картину развития природы: "Какое чудное зрелище представляет собой эта лестница с незаметными ступенями, которые природа проходит последовательно одну за другой, никогда не перепрыгивая ни через одну ступеньку во всех своих многообразных созданиях"[13].

Понятие лестницы, содержащей разные ступени, требуется Ламетри для того, чтобы доказать ***единство*** природы; такое единство включает в себя различия, поскольку речь идет о ***разных*** ступенях. И все же механистический подход не позволял Ламетри объяснить, в чем же состоит отличие одной ступени от другой. В своем знаменитом сочинении «Человек-машина» он утверждает, в частности, следующее: "Гордые и тщеславные существа, гораздо более отличающиеся от животных своей спесью, чем именем людей, в сущности являются животными и перпендикулярно ползающими машинами"[14]. Иначе говоря, "быть машиной, чувствовать, мыслить, уметь отличать добро от зла так же, как голубое от желтого — в этом заключается не больше противоречия, чем в том, что можно быть обезьяной или попугаем и уметь предаваться наслаждениям"[15]. Ламетри полагал, что вполне возможно при надлежащем воспитании научить шимпанзе говорить, и тогда перед нами будет уже не обезьяна, а настоящий человек. По его мнению, "разумная душа" действует так же, как "чувствующая", и все эти действия обусловлены механическими перемещениями "животных духов" (атомов-шариков) от нервных окончаний к центру мозга и обратно. Это означает, что мыслящее сводится к чувствующему, а последнее — к механическому; так, попытки Ламетри выделить особые ступеньки "лестницы природы" закончились неудачно.

Близкую Ламетри позицию занимал **Ж. Робине.** В своем сочинении «О природе» он хочет доказать, что ***природа является***

единственной субстанцией, производящей все существующее, причем производящей непрерывно, "не делая никаких перерывов". Именно "закон непрерывности" объявляется "ключом" единой универсальной системы и основой всякой истинной философии. При этом Робине апеллирует к зоологии и анатомии, показавших, как он думает, наличие бесконечной цепи переходов в живой природе. Следовательно, заключает Робине, все три царства природы должны быть тесно связаны между собой такой цепью, так что можно говорить о едином, присущем всем универсальном качестве, которым они различаются лишь по степени. Таким качеством выступает для Робине **"животность"**, или **"всеживотность"**.

Ход рассуждений его таков: в том, что существует жизнь, сомневаться не приходится; но вывести живое из неживого невозможно, потому что подобное порождает подобное. Поэтому приходится предположить, что и неживому присуща животность, только в меньшей, может быть, совсем в ничтожной степени. Пытаясь доказать это, Робине убеждает читателей в том, что если неизвестны (в настоящее время) передвигающиеся растения, то известны неподвижные животные; что существуют камни, размножающиеся, как растения, отводками; что многие камни могут соединяться, сплетаясь между собой.

В результате делается вывод: "Растение есть животное, минерал есть растение, следовательно, минерал есть животное"; а это в свою очередь означает: "Мы пришли к выводу, что животность представляет собой постепенные градации на протяжении универсальной цепи существ"[16]. Видно, что свойства живого — размножение, питание, передвижение и т. д. — отождествляются со свойствами неживой природы, а последняя вновь определяется через механические признаки (по типу движения "животных духов"). Правда, тут же Робине выдвигает гипотезу и о существовании анималькул — неких единиц качественного своеобразия наподобие преформистских зародышей. И вновь отказывается от них в поиске непрерывных переходов, что устраняет гетерогенность.

Итак, мы видим, что ***в сочинениях просветителей содержатся эволюционные идеи, но они все же включены в рамки того же механистического материализма,*** ибо, пытаясь обосновать качественные превращения и качественное своеобразие, просветители сводят их к количественным изменениям и, желая обосновать последние, возвращаются к первым. Количественный и качественный принципы исследования объединены в просветительской философии по принципу антиномии-парадокса (см. об этом в разделе «Способ мышления эпохи»). По сути дела, эволюционная концепция представляет собой другой — по сравнению со взглядами Гольбаха — полюс того же механистического материализма, они его предельные точки.

Не вышел за эти рамки и Дидро, также попытавшись дать эволюционную картину развития земли, видов, живых и мыслящих существ. Опираясь на Бюффона, определившего возраст земли в семьдесят

пять тысяч лет, Дидро пытается развернуть картину эволюции. Может быть, в свое время **И. Луппол** выразился слишком категорично, назвав Дидро не просто эволюционистом, но и дарвинистом, однако эволюционные представления в значительной степени характеризуют его взгляды. В «Сне д'Аламбера» Дидро говорит об изменениях, постоянно происходящих в природе, о быстрой смене существ. Кому известны те породы животных, которые предшествовали нашим? Кому известно, кто придет им на смену? "Что представлял собой слон первоначально? Возможно, он был громадным животным, каким он сейчас предстает перед нами, возможно, это был атом, ибо то и другое одинаково вероятно. Дайте время, пусть исчезнет теперешнее поколение животных... быть может, чтобы виды животных возродились, нужно в десять раз больше времени, чем им отпущено жизни"[17]. В этой связи Дидро отвечал противникам трансформизма словами Фонтенеля о розе, которая не замечала на протяжении своей жизни, чтобы когда-нибудь умер садовник. Может быть, срок человеческой жизни так же, как и срок жизни розы, слишком мал для того, чтобы заметить изменения видов? — спрашивал Дидро.

Он говорил также и об изменении земли, о том, что моря и селения исчезают, что наступит время, когда рыбы окажутся там, где сейчас находятся пашни и пустыни; то, что мы называем нашим миром, постоянно стремится образовать лишь тонкую и громадную плоскость. Дидро и здесь не дал четких ответов, которые прояснили бы суть проблемы, да и вообще он сознательно строил свою философию не как "систему ответов", а скорее как "систему вопросов". Таким образом он заставлял читателя постоянно чувствовать недостаточность аргументации механистического материализма, что подводило к мысли о возможности другого объяснения. Тем самым Дидро подошел к самым границам механицизма, хотя, повторяем, и не вышел за них.

МЕХАНИЦИЗМ КАК ОСОБЫЙ МЕТОД ИССЛЕДОВАНИЯ

Интерпретируя явления природы, просветители прибегали к особому способу рассмотрения предметов и явлений; это **механицизм,** который обладает рядом важных черт. Прежде всего надо сказать, что он создается как ***общий подход к предметам в результате философского осмысления достижений механики.*** Речь идет о правомерности истолкования любого движения как механического и о возможности сведения всех свойств тела к свойству быть силой (все другие свойства при этом как бы элиминируются). Мы видели далее, что просветители как будто выделяют различные ступени развития природы, что они осознают необходимость различения между живой и неживой природой, что они видят специфику живого — и тем не менее в конечном счете они ***сводят биологическое к физическому, а последнее — к механическому;*** что

они сводят ***мышление к физиологии, а физиологию — опять-таки к механике.*** Налицо определенный **редукционизм,** но он достаточно эффективен, так как позволяет унифицировать изучаемые объекты и выявлять некоторые общие их закономерности.

Подобный редукционизм вполне оправдан и в наши дни, если учитывать, в частности, то обстоятельство, что одно из основных понятий, на базе которых строится работа современных кибернетических устройств, — это понятие информации, объединяющей все существующие в природе системы, будь то органические, неорганические, механические, социальные, а также различные виды знания (от лингвистики до математики). В известном смысле вполне правомерно уподоблять человека животному и даже сводить некоторые мыслительные операции к действиям машин. Вполне вероятно, что в будущем механицизм раскроет некоторые новые, пока еще неизвестные свои достоинства. Поэтому его формирование относится к непреходящим заслугам французских просветителей. Но, конечно, механицизм оказывается односторонним подходом и не позволяет понять качественные различия и процессы возникновения качественно иных состояний, потому что кирпичики, из которых складываются все тела и вещества природы, — это однородные атомы. Механистическое толкование природы превращает ее в гомогенную материю; одновременно движение интерпретируется как вечный круговорот. Одним из следствий подобного толкования оказывается фатализм.

СМЫСЛ ФАТАЛИЗМА

Другая ограниченность механицизма — механистическое толкование причинности, так называемый механический детерминизм, оборачивающийся фатализмом; он в определенной мере обусловлен пониманием движения в механике. Так, если известно начальное местонахождение точки, скорость и направление ее движения, то можно совершенно однозначно указать ее местонахождение в каждый последующий момент времени; такую однолинейную связь многих последовательных состояний отражает механический график. По этому типу строятся рассуждения о причинности в просветительской философии: если из какой-то причины вытекает определенное следствие, а из него в свою очередь еще одно, также вполне определенное, то все, что ни случится в отдаленном будущем, как будто с самого начала задается исходной причиной. Признание однолинейной жесткой зависимости между причиной и следствием фактически означало ***утверждение фатальной предопределенности всего случающегося в мире.*** Одним из наиболее последовательных сторонников такой точки зрения был **П. Гольбах:** "В вихре пыли, поднятой буйным ветром, как бы хаотичным он нам ни казался, в ужаснейшем шторме, вызванном противоположно направленными ветрами, вздымающими волны, нет ни одной молекулы пыли или воды, которая

расположена случайно и не имеет достаточной причины, чтобы занимать то место, где она находится, и не действовать именно тем способом, каким она должна действовать"[18]. Отождествление причинности с необходимостью и означает фатализм, что переводит случайность в ранг субъективных категорий, связанных с одним только незнанием.

Распространение фатализма на область социальных явлений ведет к отрицанию человеческой свободы, что, в частности, доставило Гольбаху немало хлопот в связи с обвинениями в имморализме. В самом деле, если все человеческие действия обусловлены анатомией и физиологией организма, воспитанием, составом пищи и воздуха, то можно ли предъявлять человеку обвинения за совершенные им дурные поступки? Можно ли вообще разделять эти поступки на плохие и хорошие, если все они с необходимостью предопределены? Можно ли возлагать на человека ответственность за них и требовать наказания? Ведь в том, что, будучи добродетельным с утра и совершая дурной поступок к вечеру, как думает Гольбах, виноват не сам человек, а частицы той пищи, которую он потребляет, элементы того воздуха, которым он дышит, и т. д. Интересно все же, что, категорически отрицая свободу воли и утверждая одну необходимость, Гольбах, тем не менее, дает прямо противоположные ответы на вопрос о возможности наказаний и возложения на человека ответственности. С одной стороны, то, что все человеческие действия фатально заданы, не снимает, по его мнению, с человека ответственности, потому что все равно его поступки делятся на плохие и хорошие, так как они оказывают соответствующее воздействие на окружающих. Поэтому, действуя посредством наказаний и поощрений, законодатель непременно добьется успеха: "Рассматривая поступки людей как необходимые, мы все же не можем не отличать у них того образа жизни и действий, который подходит нам и который мы вынуждены одобрять, от образа жизни и действий, который огорчает и раздражает нас и который мы вынуждены в силу своей природы отрицать и менять. Отсюда ясно, что система фатализма ничего не изменяет в положении вещей и не приводит к смещению понятий добродетели и порока"[19].

С другой стороны, поскольку фаталист уверен, что все человеческие действия предопределены, он не имеет права ни осуждать других, ни восхвалять себя, понимая, что все добрые качества, которые он, скажем, имеет, не заслужены им самим, а получены в дар от природы (подобно тому, как природа создает и полезные плодоносящие деревья, и бесполезные колючие кустарники): "Фаталист, последовательно придерживающийся этих взглядов, не будет ни докучливым человеконенавистником, ни опасным гражданином. Он простит своим братьям заблуждения, ставшие им необходимыми из-за их испорченности множеством причин природы, станет утешать и ободрять их"[20].

Удивительно, но Гольбах как будто не замечает своих противоречий, и это действительно так: причина — в приверженности

Гольбаха здравому смыслу, одна из особенностей которого состоит в том, что он оставляет противоречия за своими границами. Поэтому, сталкиваясь с противоречиями при изучении бесконечной природы, Гольбах пытается устранить их. Подобное стремление избавиться от противоречий мы можем наблюдать и у других представителей механистического материализма XVIII в.

Итак, как мы видели, понимание природы было в просветительской философии достаточно расчлененным, разрабатывалось преимущественно в механическом плане, но все же не исчерпывалось механистическим подходом полностью. К этому надо добавить, что понятие природы осуществляло имеющий важное значение для просветителей синтез: оно опосредовало связь философии и естествознания, наук о живой и о неживой природе и служило также своеобразным мостиком между природой и обществом; так, различные модели общества строятся по аналогии с природой. Рассмотрим их подробнее.

2. ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ЧЕЛОВЕКЕ И ОБЩЕСТВЕ

Представления о человеке и обществе складывались во французском Просвещении в установке на натуралистически понятую природу: ***человек понимался как природное существо, все свойства и потребности которого телесны и определены природой,*** а ум, здравый смысл выглядит так же, как "естественный свет". Теория общества строилась по модели природы. И даже религию — верующие просветители, например Ж.-Ж. Руссо, — объявляли "естественной религией". Подобная методологическая установка была определена, как уже говорилось, тем, что ***апелляция к природе, к природному равенству людей обосновывала борьбу просветителей за социальное равенство.*** Конечно, они замечали различия биологических свойств (у людей различны цвет глаз и волос, рост, вес) и психологических характеристик (флегматичность, меланхоличность или холеричность темперамента), но эти различия, по их убеждению, не определяют жизнь человека. Ее определяют потребности, а они примерно одинаковы у всех, потому что природа — одна, и это физическая природа (как называет ее Гольбах) или физическая чувствительность (как характеризует ее Гельвеций). Все просветители были убеждены в том, что следует прислушиваться к голосу природы, ибо она никогда не обманывает, всегда права и т. д.

Французские философы XVIII в. прекрасно понимали, что существующее общественное устройство далеко от природного идеала, но, за исключением Руссо, никто не концентрировал внимания на противоречии между естественным и общественным состояниями. Противоречие признавалось, скорее, между просвещенным и непросвещенным обществами. Не усматривалось никакого противоречия и между телесной и духовной природой человека:

"Человек есть чисто физическое существо, — пишет Гольбах, — духовный человек — это то же самое физическое существо, только рассмотренное под известным углом зрения, т. е. по отношению к некоторым особенностям его организма. Но разве эта организация не есть дело рук самой природы?"[21] На этой основе развиваются столь типичные для французских просветителей рассуждения о грубом и разумном эгоизме.

ТЕОРИЯ РАЗУМНОГО ЭГОИЗМА

Теория разумного эгоизма берет свое начало от философских построений таких выдающихся мыслителей XVII в., как **Локк, Гоббс, Пуффендорф, Гроций**. Представления об "одиноком Робинзоне", обладавшем в естественном состоянии неограниченной свободой и сменившем эту естественную свободу на общественные права и обязанности, были вызваны к жизни новым способом деятельности и хозяйствования и соответствовали положению индивида в промышленном обществе, где каждый владел какой-либо собственностью (пусть даже только на свою рабочую силу), т. е. выступал как частный собственник и рассчитывал, следовательно, на себя, свое собственное здравое суждение о мире и свое решение. Он исходил из собственных интересов, и их никак нельзя было сбрасывать со счетов, поскольку новый тип хозяйства, прежде всего промышленное производство, опирается на принцип материальной заинтересованности.

Эта новая общественная ситуация была отражена в представлениях просветителей о человеке как естественном, природном существе, все свойства которого, в том числе и личный интерес, определены природой. Ведь в соответствии со своей телесной сущностью каждый стремится получить удовольствия и избежать страданий, что связано **с любовью к себе, или себялюбием,** основанном на самом важном из инстинктов — **инстинкте самосохранения.** Так рассуждают все, в том числе и Руссо, хотя он несколько "выбивается" из общей линии рассуждений, признавая наряду с разумным эгоизмом также и альтруизм. Но и он достаточно часто обращается к себялюбию: "Источником наших страстей, началом и основой всех прочих, единственной страстью, которая рождается вместе с человеком и никогда не покидает его, пока он жив, является любовь к себе; эта страсть первоначальная, врожденная, предшествующая всякой другой: все другие являются в некотором смысле лишь ее видоизменениями... Любовь к самому себе всегда пригодна и всегда в согласии с порядком вещей; так как каждому вверено прежде всего его собственное самосохранение, то первою и самою важною из его забот является — и должна являться — именно эта постоянная забота о самосохранении, а как бы мы могли заботиться о нем, если бы не видели в этом своего главного интереса?"[22].

Итак, ***каждый индивид во всех своих действиях исходит из любви к себе.*** Но, будучи просвещен светом разума, он начинает понимать, что если будет думать только о себе и добиваться всего только для себя лично, то столкнется с огромным числом трудностей, прежде всего потому, что все желают одного и того же — удовлетворения своих потребностей, средств для чего еще очень мало. Поэтому ***люди постепенно приходят к выводу, что имеет смысл в какой-то мере ограничить себя;*** это делается вовсе не из любви к другим, а из любви к себе; следовательно, речь идет не об альтруизме, а **о разумном эгоизме,** но такое чувство — гарант спокойной и нормальной совместной жизни. XVIII в. вносит в эти представления свои коррективы. Во-первых, они касаются здравого смысла: к соблюдению требований разумного эгоизма толкает здравый смысл, ибо без учета интересов других членов общества, без компромиссов с ними нельзя построить нормальную повседневную жизнь, нельзя обеспечить бесперебойное функционирование хозяйственной системы. Опирающийся на самого себя независимый индивид, собственник приходит к такому выводу самостоятельно как раз потому, что наделен здравым смыслом.

Другое дополнение касается разработки принципов гражданского общества (о чем далее еще пойдет речь). И последнее касается правил воспитания. На этом пути среди тех, кто разрабатывал теорию воспитания, в первую очередь между Гельвецием и Руссо, возникают некоторые разногласия. Демократизм и гуманизм в равной степени характеризуют их концепции воспитания: оба убеждены в том, что ***надо предоставить всем людям равные возможности для воспитания, в результате чего каждый сможет стать добродетельным и просвещенным членом общества.*** Утверждая природное равенство, Гельвеций, однако, начинает доказывать, что все способности и дарования людей от природы абсолютно одинаковы, а различия между ними создает лишь воспитание, причем огромная роль отводится случаю. Как раз по той причине, что случай вторгается во все планы, результаты нередко оказываются совсем не такими, как человек первоначально предполагал. Наша жизнь, убежден Гельвеций, часто зависит от ничтожнейших случайностей, но поскольку мы их не знаем, нам кажется, что всеми своими свойствами мы обязаны только природе, однако это не так.

Руссо в отличие от Гельвеция не придавал такого значения случайностям, он не настаивал и на абсолютной природной тождественности. Напротив, по его мнению, люди от природы имеют разные задатки. Однако то, что получится из человека, в основном также определяется воспитанием. Руссо впервые выделил различные возрастные периоды жизни ребенка; в каждый период наиболее плодотворно воспринимается какое-то одно особое воспитательное воздействие. Так, в первый период жизни надо развивать физические задатки, затем чувства, затем умственные способности и наконец нравственные понятия. Руссо призывал воспитателей

Клод Адриан Гельвеций

прислушиваться к голосу природы, не насиловать натуру ребенка, обращаться с ним, как с полноценной личностью. Благодаря критике прежних схоластических методов воспитания, благодаря установке на законы природы и детальной проработке принципов "естественного воспитания" (как видим, у Руссо "естественна" не только религия — "естественно" также и воспитание) Руссо смог создать новое направление науки — педагогику и оказал огромное воздействие на многих мыслителей, приверженных ей (на **Л. Н. Толстого, И. В. Гёте, И. Песталоцци, Р. Роллана**).

Когда мы рассматриваем воспитание человека под тем углом зрения, который был так важен для французских просветителей, а именно, разумного эгоизма, нельзя не заметить определенных парадоксов, обнаруживающихся почти у всех, но главным образом у Гельвеция. Он как будто движется в русле общих представлений о себялюбии и личном интересе, но доводит свои мысли до парадоксальных выводов. Во-первых, он интерпретирует личный интерес как материальную выгоду. Во-вторых, все феномены человеческой жизни, все ее события Гельвеций сводит к понятому таким образом личному интересу. ***Тем самым он оказывается основателем утилитаризма.*** Любовь и дружба, желание власти и принципы общественного договора, даже нравственность — все сводится Гельвецием к личному интересу. Так, честностью мы называем

"привычку каждого к полезным для него поступкам"[23]. Когда я, скажем, плачу о погибшем друге, в действительности я плачу не о нем, а о себе, потому что без него мне не с кем будет поговорить о себе, получить помощь. Конечно, нельзя согласиться со всеми утилитаристскими выводами Гельвеция, нельзя сводить все чувства человека, все виды его деятельности к пользе или к желанию получить выгоду. Соблюдение нравственных заповедей, например, скорее наносит индивиду ущерб, нежели приносит выгоду, — нравственность не имеет отношения к пользе. Отношения людей в сфере художественного творчества также не могут быть описаны в терминах утилитаризма. Подобные возражения раздавались в адрес Гельвеция уже в его время, причем не только от врагов, но и от друзей. Так, Дидро спрашивал, какую выгоду преследовал сам Гельвеций, создавая в 1758 г. книгу «Об уме» (где впервые была изложена концепция утилитаризма): ведь она сразу же была осуждена на сожжение, а автору пришлось трижды от нее отречься, да и после этого он боялся, что его заставят (как Ламетри) эмигрировать из Франции. А ведь Гельвеций все это должен был предвидеть заранее, и тем не менее он сделал то, что сделал. Более того, сразу же после пережитой трагедии Гельвеций начал писать новую книгу, развивая идеи первой. В связи с этим Дидро замечает, что нельзя сводить все лишь к физическим удовольствиям и материальной выгоде и что лично он часто готов предпочесть жесточайший приступ подагры малейшему презрению к самому себе.

И все же нельзя не признать, что по крайней мере в одном вопросе Гельвеций был прав — личный интерес, причем материальный интерес, утверждает себя в сфере материального производства, в сфере экономики. Здравый смысл заставляет признавать здесь интерес каждого его участника, а недостаток здравого смысла, требование отказаться от себя и пожертвовать собой якобы ради интересов целого влечет за собой усиление тоталитаристских устремлений государства, а также хаос в экономике. Обоснование здравого смысла в этой сфере оборачивается защитой интересов индивида как собственника, и это как раз то, что ставилось и до сих пор ставится в вину Гельвецию. А между тем, новый способ хозяйствования зиждется именно на таком независимом, руководствующемся собственным здравым смыслом и отвечающем за свои решения субъекте — субъекте собственности и права.

За прошедшие десятилетия мы так привыкли отрицать частную собственность, так привыкли оправдывать свои действия бескорыстием и энтузиазмом, что почти утратили здравый смысл. Тем не менее частная собственность и частный интерес — необходимые атрибуты промышленной цивилизации, содержание которой не исчерпывается одними лишь классовыми взаимодействиями. Конечно, не стоит идеализировать рыночные отношения, характеризующие эту цивилизацию[24]. Но тот же рынок, расширяя границы спроса и предложения, способствуя увеличению общественного богатства, реально создает почву для духовного развития членов общества,

для освобождения индивида из тисков несвободы. В связи с этим следует заметить, что давно назрела задача переосмысления тех понятий, которые прежде оценивались лишь как негативные. Так, необходимо понять частную собственность не только как собственность эксплуататора, но и как собственность частного лица, свободно распоряжающегося ею, свободно решающего, как ему поступить, и опирающегося на свои собственные здравые суждения. Нельзя не учитывать при этом, что сложные взаимоотношения между собственниками средств производства и собственниками своей рабочей силы в настоящее время существенно трансформируются благодаря тому, что увеличение прибавочной стоимости все в большей степени происходит не за счет присвоения доли чужого труда, а за счет повышения производительности труда, развития компьютерных средств, технических изобретений, открытий и т. п. Важное влияние оказывает здесь и усиление демократических тенденций.

Проблема частной собственности требует сегодня специального исследования; здесь мы можем лишь еще раз подчеркнуть, что, отстаивая частный интерес, Гельвеций защищал индивида как собственника, как равноправного участника промышленного производства и члена общественного договора, родившегося и выросшего на почве демократических преобразований. Вопрос о соотношении индивидуальных и общественных интересов выводит нас к вопросу о разумном эгоизме и общественном договоре.

КОНЦЕПЦИЯ ОБЩЕСТВЕННОГО ДОГОВОРА

Создание новых социальных моделей ориентировано во французском Просвещении на общественный договор, принципы которого разработал прежде всего **Ж.-Ж. Руссо**. Уже говорилось о том, что теории общественного договора начинают складываться с XVII в. Следующий, XVIII в. пропускает их сквозь призму концепции гражданского общества. Вспомним: исходным пунктом построения социальных программ для всех просветителей был человек в качестве природного существа, т. е. изолированный, атомизированный индивид. Большинство просветителей полагало, что на первоначальной стадии, в так называемом естественном состоянии, люди жили вне социума и обладали вследствие этого неограниченными правами и абсолютной свободой. Очень скоро, однако, они поняли, что такая свобода им не нужна и что гораздо выгоднее добровольно ограничить свои непомерные притязания, чем вступить в "войну всех против всех" (как выражался Т. Гоббс). Так доводы разумного эгоизма подталкивают людей к заключению общественного договора, когда они переходят на стадию общественного или, выражаясь языком Руссо, гражданского состояния. Эта модель, которую в основном принимают все просветители, нашла свое наиболее адекватное выражение в сочинении Ж. -Ж. Руссо «Об общественном договоре» (1762). Его идеи оказали огромное воздействие на революционеров, прежде всего якобинцев, а многие

его положения обрели реальность как раз в ходе революции. Речь идет, в частности, о праве народа на расторжение несправедливого договора и ниспровержение монархии, о неотчуждаемости народного суверенитета, о правах и обязанностях депутатов, о необходимости культа Верховного существа и наконец о правомерности введения кратковременного диктаторского правления.

Для характеристики прав и обязанностей граждан Руссо находит здесь четкие и выразительные определения, многие из которых в несколько измененном виде войдут в «Декларацию прав человека и гражданина» 1789 г. и даже позже во «Всеобщую декларацию прав человека» 1948 г. История подтвердила прозорливость Руссо в деле разработки демократической программы гражданского общества.

Рассматривая процесс возникновения общественного, или гражданского, состояния Руссо уделяет особое внимание тому обстоятельству, что, как он думает, первоначальный договор оказался неистинным, потому что богачи силой и хитростью захватили власть и связанные с нею преимущества. Потребность эпохи заключается в том, чтобы разорвать прежний и заключить новый, теперь уже справедливый договор. В качестве одного из средств его достижения Руссо допускает революцию и даже, в тех исключительных случаях, когда отечеству грозит опасность, диктатуру. Именно к этим положениям апеллировали якобинцы. Но главное внимание у Руссо уделяется все же ***законам построения гражданского общества, в связи с чем разрабатываются принципы народного суверенитета, общей воли*** и т. д.

Руссо подчеркивает, что по своему содержанию истинный общественный договор всегда является республиканским по характеру (как выражение общей воли), несмотря на то, что по форме правление может быть различным: либо аристократическим, либо олигархическим, либо демократическим. Для небольших государств более приемлема демократия, для больших — аристократия, но наилучшее — это смешанное правление. Самым существенным при заключении общественного договора, согласно Руссо, оказывается то, что устанавливается **суверенитет народа,** который неделим и неотчуждаем. За этими характеристиками скрывается убеждение Руссо в том, что ***власть должна принадлежать одному только народу, что она не может отчуждаться от него,*** т. е. что принимать или отвергать законы может один лишь народ. Так выражается ***общая воля.*** Здесь Руссо вводит в свою теорию имеющее для него огромное значение **различение между "общей волей" и "волей всех".**

Дело в том, что каждый член общества может (и имеет на это полное право) преследовать свои **частные интересы** и выступать как **частное лицо.** В этом случае интересы всех членов общества различны (иногда даже противоположны), и "воля всех" представляет собой некую среднеарифметическую их сумму. В ***"общей воле" выражается единство интересов всех участников***

общественного договора, которые в данном случае выступают как граждане; речь теперь идет о политической, общественной, а не частной жизни. "Часто существует немалое различие между волею всех и общей волею, — пишет Руссо. — Это вторая блюдет только общие интересы, первая — интересы частные"[25]. И если противоположность частных интересов сделала необходимым установление общества, то именно согласие интересов делает возможным его дальнейшее существование. "Волю делает общею не столько число голосов, сколько общий интерес"[26]. "Я утверждаю, следовательно, — продолжает Руссо, — что суверенитет, который есть только осуществление общей воли, не может никогда отчуждаться и что суверен, который есть не что иное, как коллективное существо, может быть представляем только самим собою. Передаваться может власть, но никак не воля"[27].

Народный суверенитет — сложное и достаточно расчлененное понятие; Руссо имеет в виду прежде всего акты принятия законов народом. Здесь возникают две трудности, решить которые до конца Руссо не удается. Первая связана с реальным проведением плебисцита, необходимого для принятия законов. И Руссо, не жалея сил, совершая многочисленные исторические экскурсы, доказывает, что, как некогда в Риме, весь народ вполне может реально собираться на форумы с целью осуществления законодательной деятельности. Для государств с большим числом граждан это было бы, конечно, делом чрезвычайно сложным, но Руссо (в эпоху, когда не было ни телевидения, ни массовой печати, ни современной системы референдумов) был уверен в том, что "собрать народ в одно собранье возможно". Конечно, это легче сделать в небольших государствах. Другая трудность возникает в связи с тем, что законы предлагает народу не он сам (хотя только народ их принимает или отвергает), а законодатель, фигура которого близка фигуре просвещенного монарха и, более того, имеет почти божественную природу. Ведь законодатель должен знать все человеческие страсти — и в то же время быть свободным от них; он должен обладать почти неограниченной властью — и не должен желать воспользоваться ею. В этом пункте ясно видна не только демократическая, но и элитарная направленность взглядов Руссо.

Правда, Руссо вновь и вновь подчеркивает, что только народ, повинующийся законам, может быть их творцом, что лишь тому, кто вступает в ассоциацию, положено определять условия общежития. Причем соглашение между членами общества — это не соглашение высшего с низшим, но соглашение Целого с каждым из его членов, "соглашение законное, ибо оно имеет основою Общественный договор; справедливое, ибо оно общее для всех; полезное, так как оно не может иметь иной цели, кроме общего блага"[28].

В этом месте Руссо возвращается к исходной точке своей социологической концепции — к общественному договору, рассмотренному, однако, под новым углом зрения, а именно, как **гражданское общество, или гражданское состояние.** Руссо ясно увидал факт

несовпадения государства и гражданского общества. Государство выступает как органы управления, властные структуры; гражданское состояние — всего только структура общественного договора, но это "всего только" имеет решающее значение для построения демократического общества. Дело в том, что власть всегда принадлежит какой-либо правящей социальной группировке или правящей партии, выражающей интересы одного определенного слоя, но выступающей от лица всего народа, всего общества. И в качестве таковой она стремится подчинить себе индивида. Если "левиафанские" устремления государства не будут ограничены, государство станет тоталитарным, и, следовательно, индивид будет им поглощен. Единственное средство против этого — **создание гражданского общества, основанного на договоре между всеми его членами.**

Очень важно уяснить, что общественный договор есть не что иное, как согласие всех его участников соблюдать некоторые общие правила: преследуя собственные интересы, каждый должен считаться с интересами других, следовательно, требуется ограничить собственную свободу ради свободы остальных; надо признать, что частная собственность — необходимое условие общежития, а права личности священны и неотчуждаемы и т. д. В основе всех этих убеждений лежит понятие суверенной личности, — все они должны стать реалиями повседневной жизни, воспроизводящимися в каждый момент существования гражданского общества, а вовсе не ушедшими в историческое прошлое исходными условиями первоначального договора. "В гражданском обществе исходное право (и — смысл всех остальных прав — свободы слова, собраний, митингов, передвижения...) — это право суверенного индивида — в общественном договоре с другими, столь же суверенными индивидами — формировать, образовывать... общество, экономику, государство. Извечно и демократично только то современное общество, которое сохраняет в своих корнях демократическое право своих граждан заново, исходно, изначально порождать и договорно закреплять свои собственные правовые структуры. Только тогда оказывается ненужным путь революции. Договор, а не свержение; делегирование (добровольное) своих прав, но не получение их в дар, — вот корни правового государства, постоянно сохраняемые и оживляемые в гражданском обществе"[29].

Отсюда становится понятным, что реального индивида и реальные отношения индивидов сохраняет лишь общественный договор. В нашей стране "социально-экономические формы общения, не закрепленные в "связках" гражданского общества (индивид — коллектив — государство), теряли и свой реальный экономический характер, могли функционировать только по партийно-приказной вертикали, т. е. не могли функционировать вообще"[30]. Концепция общественного договора в течение долгого времени подвергалась критике за то, что она якобы извращала историческую реальность, поскольку не было в истории такого состояния, когда жившие изолированно друг от друга индивиды вдруг решили бы объединиться.

И все же такая ситуация была. Она знаменовала собой возникновение промышленной цивилизации и демократического общества, ибо чем иным, как не Договорами стали Декларации прав человека или Конституции демократических государств?

Представление об атомизированном индивиде во французском Просвещении стало как бы предпосылкой формирования концепции общественного договора: ведь для того, чтобы у людей возникло желание объединиться и чтобы они могли осуществить это без принуждения, т. е. совершенно свободно, они должны быть независимыми — а в понимании просветителей это означало быть изолированными (свободными) друг от друга. За ***атомизированностью индивида фактически скрывается его суверенность, его способность принимать собственное и ответственное решение.*** Отделяя индивида от общества, противопоставляя его государству, французские просветители апеллировали к природе — и как раз потому, что в их глазах именно природность как нечто не совпадающее с социальностью оказывалась тождественной индивидуальности.

Подобная интерпретация покоится не на культурном, а на натуралистическом фундаменте, и все же в признании за каждым индивидом прав автономной личности — огромная заслуга французских просветителей перед историей; для них индивид и социум — два равным образом неустранимых полюса жизни человека. Трудно переоценить значение этих идей, оставленных нам в наследство просветителями и в первую очередь Руссо. Наша страна, в частности, и до сих пор не решила для себя проблему построения гражданского общества. До настоящего времени ведутся дебаты по поводу авторитарной или демократической власти. И философское осмысление прошлого в данном случае — предпосылка решения многих сегодняшних проблем.

Что касается **частной собственности**, то по отношению к ней Руссо занял своеобразную позицию: в своем втором трактате «Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми» (1755) ***он объявил частную собственность причиной всех социальных бед и несчастий.*** Широко известны его слова: «От скольких преступлений, войн, убийств, несчастий и ужасов уберег бы род человеческий тот, кто, выдернув колья и засыпав ров, крикнул бы себе подобным: "Остерегитесь слушать этого обманщика; вы погибли, если забудете, что плоды земли для всех, а сама она — ничья!"»[31]. И однако в том же 1755 г. в статье «О политической экономии», написанной для Энциклопедии, Руссо утверждает прямо противоположное: "Несомненно, что право собственности — это самое священное из прав граждан и даже более важное в некоторых отношениях, чем свобода"[32]. Более того, "собственность — это истинное основание гражданского общества и истинная наука в обязательствах граждан, ибо если бы имущество не было залогом за людей, то не было бы ничего легче, как уклониться от своих обязанностей и насмеяться над законом"[33].

Речь идет вовсе не о том, что Руссо изменил точку зрения, просто он понял: так же, как нельзя вернуться к естественному состоянию, несмотря на то что оно — "золотой век" человечества, ***на новом этапе человеческой истории невозможно отказаться от права частной собственности, несмотря на то что она была источником многих бед.*** Теперь же она стала стержнем гражданского общества, и только на ее основе возможно построить экономические и правовые отношения между людьми. В этой связи нельзя не признать, что ***Руссо глубоко осмыслил реальные основания цивилизованного состояния.*** Его стремление доказать, что идеальное общество должно быть ориентировано на мелкую частную собственность, также вписывается в контекст демократических преобразований, хотя многие исследователи трактуют эти взгляды как консервативный утопизм. Подобные элементы в воззрениях Руссо, конечно, имеются (таковы, например, картины патриархального хозяйства Кларанса, нарисованные в «Новой Элоизе»), но в данном случае речь идет о равных экономических предпосылках деятельности всех граждан.

Только при условии исходного равенства материальных (шире — социальных) возможностей каждый человек может показать, на что способен он лично, т. е. доказать, что его жизнь зависит не столько от внешних обстоятельств (они для всех должны быть одинаковы), сколько от его собственного умения, трудолюбия, аккуратности, инициативы. ***Руссо защищает здесь права каждого независимого собственника, и такая позиция наиболее адекватна направлению развития промышленной цивилизации и потому наиболее демократична.*** И Гольбах, и Гельвеций, и даже Дидро уступают ему в этом так же, как в решении вопроса о наилучшей форме государственного правления.

Так, Гольбах и Гельвеций возлагали надежды на просвещенного монарха, критикуя деспотические режимы и рассчитывая на то, что просвещенное правление даст народам хорошие законы и хорошие нравы. Полагая, что человек — продукт обстоятельств, просветители думали, что, изменяя обстоятельства, прежде всего законы государства, укрепляя просвещенность, монарх послужит своим подданным. По словам Гольбаха, "народы будут счастливы лишь тогда, когда философы станут королями, или когда короли будут философами"[34]. В этих словах обнажается элитарная суть Просвещения, обусловленная делением граждан на просвещенных воспитателей и пассивных воспитанников; надежды просветителей на просвещенность монарха объяснялись тем, что, по их мнению, весь народ сразу просветить не удастся. Согласно Гольбаху, просвещенная монархия объединяет лучшие черты аристократии и демократии и способна правильно распределить общественные силы. Пороки и добродетели народа, уверяет в свою очередь Гельвеций, всегда неизбежное следствие его законодательства. Потому ***очищение нравов следует начинать с формы законов, что зависит от просвещенного монарха:*** "Философ предвидит в более или менее

отдаленном будущем тот момент, когда власть усвоит план воспитания, начертанный мудростью"[35]. Пожалуй, кроме Руссо, один Дидро, да и тот после тесного и длительного общения с Екатериной II (придя к выводу, что эта "Северная Семирамида", несомненно, остается деспотом), отказался от надежд на просвещенного монарха.

В связи со сказанным имеет смысл заметить, что просвещенный правитель имеет некоторые преимущества перед непросвещенным; на этом основываются многие сегодняшние надежды на просвещенное авторитарное правление. И все же предпочитать авторитаризм не стоит: демократии нельзя научиться, изолируя массы от управления государством. Угроза власти охлоса вполне реальна, но такова цена демократии. Демократии не может быть "больше" или "меньше" — либо она есть, либо ее нет, и нельзя придти к ней недемократическим путем, в том числе через авторитарное правление. Ведь история не один раз доказала необходимость соответствия средств — цели; несмотря на все издержки и опасности они должны совпадать.

Что касается вопроса о собственности, то Гольбах разделяет так называемую трудовую теорию собственности: он считает, что человек получает право на собственность, вкладывая свой труд. Так, поле, которое пахарь обрабатывает, принадлежит ему, потому что оно полито его пóтом. Крайности в отношениях между собственниками, разумеется, должны быть сглажены, но в обществе не может не существовать различий между богатыми и бедными, потому что оно естественно и коренится в различии физических и духовных сил людей. Поэтому задача государства состоит в поддержании равновесия между социальными слоями.

Близок Гольбаху и Гельвеций: "Подлинной радости в доме у человека со средним достатком больше, чем у богача, — пишет он, — поэтому рабочий в своей мастерской, купец за своим прилавком часто счастливее своего государя"[36]. Если правительство не допускает слишком неравномерного распределения национального богатства, и все граждане при нем живут зажиточно, это значит, оно доставило им всем средства быть почти настолько счастливыми, насколько они могут ими быть. Люди, не будучи одинаково богатыми и не занимая одинакового положения в обществе, могут быть одинаково счастливыми.

Таким образом, все просветители, несмотря на определенные расхождения, рисовали сходные картины наилучшего общественного устройства и наибольшего общественного благосостояния, исходя из общественного договора, частной собственности и прав суверенной личности. Благодаря этому в своих сочинениях они формировали понятия, имеющие огромное значение для жизни будущего гражданского общества.

3. ПОНИМАНИЕ ИСТОРИИ

Взгляд на историю складывался во французском Просвещении на основе общих предпосылок просветительской философии, т. е. веры в разум и его прогресс, ведущий, как полагали просветители, к социальному благополучию. Наиболее развитыми и отражающими взгляды Просвещения по этому вопросу были концепции **Ф. М. Вольтера и Кондорсе.**

Одна из заслуг Вольтера состояла в том, что он исключил непосредственное вмешательство Бога в человеческие дела. До Вольтера в конце XVII в. большим успехом в парижских интеллектуальных кругах пользовалось сочинение французского епископа **Боссюэ** «Рассуждение о всемирной истории», где тот разделил исторические события на первичные, в которые Бог вмешивается непосредственно, и вторичные, где действует сам человек, хотя и осуществляя волю Бога. Согласно же Вольтеру, люди сами делают свою историю.

По мере продвижения от «Истории Карла XII» (1731), «Истории Российской империи при Петре Великом» (1756–1763) и «Века Людовика XIV» (1731) к статье «История» (1765), написанной для «Энциклопедии», и «Опыту о нравах и духе наций» (1756), Вольтер переходил от легкого, скорее беллетристического, жанра жизнеописания великих личностей к более глубокому проникновению в сущность исторического процесса. В статье «История» он начинает определять ее как рассказ о фактах, т. е. достоверных сведениях, в отличие от басен — ложных фактов, и ***представляет развитие человечества в виде движения от бессознательного существования к осмысленной социальной структуре, к просвещенной цивилизации.*** История, согласно Вольтеру, свидетельствует, например, о том, к каким бедствиям приводят заблуждения, невежество и предрассудки и как важно заменить их разумными мнениями. Историк должен представить существование человечества в виде повествования о нравах, обычаях, науках, законах народов, а не только как рассказ о жизни отдельных, хотя и великих людей. Вольтер убежден в том, что изменение нравов, наук, искусств обусловлено развитием культуры, а она в свою очередь определяется прогрессом разума: "Люди постепенно просвещаются картиной своих несчастий и глупости и со временем приходят к исправлению своих понятий, люди учатся думать"[37].

Этот же подход развивается в «Опыте о нравах и духе наций». Вольтер подчеркивает здесь огромное значение вещественных доказательств для историка, говорит о том, что "памятники доказывают истинность фактов только тогда, когда факты сообщены нам просвещенными современниками"[38], т. е. людьми, которым можно доверять. Поиск таких вещественных, материальных доказательств связан с критикой религиозных истолкований человеческой истории; вера в чудеса, вера в историю по Ветхому и Новому Заветам

абсурдна: "Здравомыслящие люди спрашивают, как это собрание басен, которые так пошло оскорбляют разум, и богохульств, приписывающих божеству столько мерзостей, могло быть встречено с доверием?"[39]. Здравомыслящий человек верит тому, в чем он может убедиться сам, знакомясь с вещественными доказательствами или же слушая рассказы просвещенных, здравомыслящих людей, которым он может доверять. Чтобы понять историю правильно, не требуется ничего, "кроме труда, здравого смысла и обычного ума", — говорит Вольтер[40].

Важным элементом вольтеровской трактовки истории была критика исторического оптимизма, который, в частности, воплотился в «Теодицее» **Лейбница;** ее главным вопросом стало оправдание существующего в мире зла. Согласно лейбницевской точке зрения, Бог создал этот мир как лучший из всех возможных миров, поэтому в конечном счете всякое зло ведет к добру. Человек не понимает этого, так как его ум ограничен, и он не может охватить целостного универсума.

Сомневаясь в правильности такого объяснения, Вольтер создает «Кандида», глубокую и ироничную философскую повесть, иллюстрирующую нелепость лейбницевского подхода. Далеко не все совершается в нашем мире к лучшему, из зла чаще всего не рождается никакое добро. И человек недоумевает, зачем Бог создал его и почему послал ему столь тяжкие испытания. Землетрясение, разрушившее почти весь Лиссабон в 1756 г., усиливает вольтеровские сомнения:

Мне Лейбниц не раскрыл, какой стезей незримой
В сей лучший из миров, в порядок нерушимый
Вторгается разлад, извечный хаос бед,
Ведя живую скорбь пустой мечте вослед:
Зачем невинному, сродненному с виновным,
Склоняться перед злом, всеобщим и верховным?
Постигнуть не могу в том блага своего,
Я, как мудрец, увы, не знаю ничего.

Полемизируя не только с Лейбницем, но и с Паскалем, который удручен тем, что человек — это "мыслящий тростник", Вольтер убеждает читателей: человек не должен приходить в отчаяние. Каждый занимает определенное место внутри универсума, каждый обладает своей собственной ценностью, каждый должен прожить собственную жизнь, полностью отвечать за нее и, не надеясь на Бога, делать то, что кажется нужным и правильным именно ему. Ведь если у Бога и есть свои замыслы, то они остаются неведомыми человеку, поэтому земная цель человека — "возделывать свой сад".

При рассмотрении исторической концепции Вольтера следует обратить внимание и на то, что, отказываясь от европоцентризма, он включает в мировую историю восточную — китайскую, египетскую, ассирийскую и т. д. — культуру.

Движущим фактором истории, согласно Вольтеру, является борьба мнений, и действия людей основываются исключительно на их мнениях. Вообще все исторические события определены не чем иным, как мнениями, причем главную роль играют системы таких мнений, которые приобретают власть над умами. Устойчивость же этим системам сообщает их фиксация в книгах, передаваемых от одного поколения к другому: "Людьми управляют посредством господствующего мнения, а мнение изменяется с распространением просвещения". "Миром правят мнения", — таково кредо патриарха Просвещения, и ему совершенно ясно, что для избавления людей от предрассудков и невежества ***надо сделать мнения просвещенными.*** Это кредо разделяет большинство просветителей. Оно отражает суть Просвещения. В нем выражена вера просветителей в то, что ***люди изменяют обстоятельства (хотя со своей стороны являются их продуктом).*** Одновременно вместе с признанием того, что важные исторические последствия зависят от ничтожнейших случайностей (от настроения монарха в данную минуту, от того, каким тоном он будет разговаривать с иностранными послами, от каприза фаворитки, подталкивающей монарха к тем или иным действиям, и т. д.), ***в трактовку истории входит отрицание ее объективных закономерностей.*** Вольтер характеризует, например, историю как "хаос" событий, каждое из которых вызвано вполне определенной причиной, но связь которых не подчинена никакой закономерности. Такой методологический подход имеет свои достоинства и недостатки: с одной стороны, история предстает не как движение анонимной и возвышающейся над человеком силы, а единственно как взаимодействие множества единичных событий (основывающихся на мнениях отдельных людей); с другой стороны, это взаимодействие выглядит как "хаос" именно потому, что здесь нет единого стержня, нет общего закона. Правда, отчасти этот недостаток преодолевается благодаря идее прогрессивного движения разума, пронизывающего все интересы и мнения. Эта идея развивается и в трудах Ж. А. Кондорсэ.

Кондорсэ был одним из наиболее политически активных, проявивших свою активность также и в революции деятелей французского Просвещения. Он создает теорию развития цивилизации в «Эскизе исторической картины прогресса человеческого разума» (1794), где стремится доказать главную мысль — о ***прогрессе человеческого разума.*** Он пытается найти в истории некоторые упорядочивающие принципы (закономерности), определяющие направление единого процесса, и признает рост человеческих знаний, расширение круга научных исследований единственным двигателем человеческой культуры. В этом смысле концепция Кондорсэ является наиболее сциентистской. Для того чтобы нарисовать точную картину исторического движения человечества, надо, по мнению Кондорсэ, включить в нее драму идей, а именно, описание трудной и длительной борьбы разума с невежеством и предрассудками:

предрассудками мифов, предрассудками непросвещенных классов, предрассудками просвещенных людей; тирания признается здесь наибольшим злом. Драма разума неизбежна, потому что, по мысли Кондорсэ, разум постоянно сталкивается с новыми препятствиями, "возобновление которых неизбежно при каждом новом прогрессе, ибо они обусловлены самой организацией нашего ума или отношением, установленным природой, между нашими средствами открывать истину и сопротивлением, которое оно противопоставляет нашим усилиям"[41].

Разделяя человеческую историю на десять различных периодов в зависимости от развития научного знания, Кондорсэ намечает в последней главе контуры будущего: это уничтожение неравенства между народами, развитие умственных и физических способностей каждого человека, избавление от болезней, увеличение продолжительности жизни. Таким образом, историческое движение связано с совершенствованием общества, с развитием духа гуманности и свободы, с прогрессом разума. Наступит такое состояние, "когда солнце будет освещать землю, населенную только свободными людьми, не признающими другого господина, кроме своего разума", — убеждает читателей Кондорсэ[42].

Взгляды Гольбаха и Гельвеция по существу отражают те же положения: надежды на просвещенный разум и просвещенного монарха, на прогресс разума. Гельвеций вносит в понимание исторического процесса важные элементы, отталкиваясь от принципа личного материального интереса. На этой основе, как он считает, происходит переход от стадии охоты к скотоводству, далее, к земледелию и, наконец, к торговле и промышленности. При этом высказываются интересные догадки о роли труда в умственной жизни людей, а также о значении усовершенствования орудий производства. Так, "если бы природа создала на конце нашей руки не кисть с гибким концом, а лошадиное копыто, тогда, без сомнения, — полагает Гельвеций, — люди не знали бы ни ремесел, ни жилищ, не умели бы защищаться от животных и, озабоченные исключительно добыванием пищи и стремлением избежать нападений диких зверей, все еще бродили бы в лесах пугливыми стадами"[43]. "Если бы вычеркнуть из языка народа слова: лук, стрелы, сети и прочее, все, что предполагает употребление руки, то он оказался бы в умственном отношении ниже некоторых диких народов"[44]. Признание важной роли орудий труда тесным образом связано с выдвижением на первый план человеческой жизни материального интереса, и в том, что касается экономической сферы, здесь содержится немало верного. Однако сведение всех мотивов к материальной выгоде, а последней — к физическим удовольствиям существенно обедняет исторические воззрения Гельвеция.

Гольбах разделяет взгляды Гельвеция относительно роли материальных интересов и борьбы мнений; он согласен с ним и в том, что касается роли случая в жизни человека. Будучи убежденным фаталистом (см. раздел «Учение о природе») и распространяя

фатализм на область социальных явлений, он, противореча себе, в то же время обосновывает решающее значение для жизни человека движения в мозгу "шальных атомов", которые и обусловливают, де, все события и все поведение людей. Решающим фактором для Гольбаха оказывается не климат и не народонаселение, а социальная среда — для него это сфера действия социальных законов, которые постоянно изменяются, изменяя мнения людей. И, однако, совершенствование законов зависит именно от прогрессивных мнений. Такому "логическому кругу" соответствуют представления Гольбаха о цикличном развитии общества: "Подобно живым организмам, общества переживают кризисы, моменты безумия, революции, изменения форм своей жизни; они рождаются, растут, умирают, переходят от здоровья к болезни, а от болезни — к здоровью, наконец, как и все существа человеческого рода, они имеют детство, юность, зрелый возраст, дряхлость и смерть", — пишет он в «Естественной политике»[45]. Аналогия общества с живым организмом, как видим, налицо, и именно она составляла одну из особенностей подхода многих просветителей к социальным явлениям.

Несколько особняком стоит Руссо, который не возлагал больших надежд на прогресс разума и науки. Он не был достаточно однозначен в своих выводах, рисуя общественный идеал, с одной стороны, в виде гражданского общества (см. раздел «Теории общественного договора»), а с другой — в виде первобытного состояния, охарактеризованного им как "золотой век" человечества. По этой причине представления Руссо об истории сводятся либо к доказательству необходимости перехода от естественного состояния к общественному, либо к изображению патриархальных идиллий, когда предполагается, что помещик (в частности, Вольмар в «Новой Элоизе») в то же время оказывается добрым и заботливым отцом для своих крестьян, деля с ними и трапезу, и развлечения, а также оказывая им материальную, медицинскую и прочую отеческую помощь. Подобные патерналистские взгляды парадоксальным образом сочетаются с наполненными пафосом воззрениями на общественное состояние как на реальность общественного договора; парадоксальность отчасти объясняется двоякого рода критикой, данной Руссо промышленной цивилизации, — "глядя вперед" и "глядя назад".

Согласно Руссо, история имеет своей движущей силой способность человека к совершенствованию, прежде всего способность к развитию его ума. Благодаря этому совершается изобретение орудий труда и возникновение "излишка" продукта. "Первым поворотом" в истории Руссо называет постройку жилищ, приведшую к созданию семей, первых сообществ, объединяющихся затем в племена. "Второй поворот", обусловивший образование гражданского состояния, был связан с появлением частной собственности. Важно заметить, что Руссо представляет ее как необходимый и исторически закономерный продукт развития земледелия. Вместе с

возникновением частной собственности появляется излишек "продукта", возникает деление общества на богатых и бедных.

Одним из центральных понятий исторической концепции Руссо является **понятие отчуждения.** Руссо возлагает историческую ответственность не на одних лишь деспотических и невежественных правителей, а на всех людей, выводя бедствия человеческого рода из постепенно развивающегося неравенства. Именно вследствие превращения в ходе исторического движения истинных человеческих интересов в искаженные, неистинные появляется отчуждение — политическое (отчуждение социальных институтов от членов общества), социально-экономическое (примат материальных интересов ведет к нравственному обнищанию, а различия во владении приводят к социальному расслоению и вражде), психологическое (человек начинает чувствовать пустоту жизни, страх и одиночество). Как писал Руссо в «Эмиле», "все вырождается в руках человека", хотя и "выходит хорошим из рук творца". Постоянно критикуя городскую цивилизацию, Руссо называет атмосферу больших городов "отравленной", а города "роковыми". Душевные силы растрачиваются здесь в пустых развлечениях, сердце остывает и становится неспособным к глубоким чувствам.

Отчужденное состояние характеризует, по Руссо, и всю культуру в целом: "У нас есть физики, геометры, химики, астрономы, поэты, музыканты, художники, — у нас нет больше граждан, — пишет он, — и если они еще и остались, рассеянные по нашим глухим деревням, то погибают там в бедности и пренебрежении"[46]. Искусство, далее, начинает порождать заблуждения, а наука приносит вред своими открытиями. Так ***отчуждение становится всеобщим.***

В то же время Руссо убежден в изначальной доброте человека (наряду со свойственным ему изначальным злом), в присущей ему от природы любви к другим людям (наряду с любовью к себе); поэтому если извращенная цивилизация сменится истинным гражданским обществом (что зависит от замены первого общественного договора, породившего неравенство, вторым, подлинным), то люди освободятся от пороков и бедствий. Мысли Руссо, касающиеся обоснования противоречивого характера исторического развития и разработки им проблем отчуждения и частной собственности, несмотря на содержащийся в них утопизм, вошли в сокровищницу социологической мысли и оказали сильное воздействие на многие великие умы (на Канта, Гегеля, Фихте, Маркса).

4. СПОСОБ МЫШЛЕНИЯ ЭПОХИ

Уже говорилось о том, что рассуждения просветителей в значительной мере были механистическими (см. раздел «Учение о природе»). Одновременно важной особенностью философского мышления просветителей, как показано во Введении, была установка на

здравый смысл, особую способность человека самостоятельно разрешать все трудности и налаживать спокойное течение своей повседневной жизни. Говорилось и о том, что эта способность, культивируемая просветителями, помогает формированию из каждого индивида автономной личности. Без нее невозможна никакая самостоятельность, никакая личная ответственность за свои поступки.

Особенностью здравого смысла является то, что он не включает в свою сферу противоречие, а, напротив, выталкивает его за свои границы. И это не случайно: ведь повседневная жизнь с ее будничными делами и обычными предметами обихода складывается в установке на компромиссы, на устранение неразрешимых проблем, да и предметы предстают в своей статичной, следовательно, скорее свободной от противоречий форме. Но как только здравый смысл переходит свои границы — а это происходит тогда, когда он пытается понять процессы и явления бесконечной природы, — и сталкивается с противоречиями, он оказывается беспомощным и вынужден отступить. Именно по этой причине французские просветители, развивающие идеи здравого смысла, не замечали противоречий в своих рассуждениях, а если замечали, то старались избавиться от них, полагая, что они случайны и что их не должно быть. Вследствие этого просветительский способ мышления в течение долгого времени характеризовался многими исследователями как метафизический, хотя на самом деле это не соответствовало действительности: мышлению эпохи Просвещения также присуща диалектика, только совершенно особого типа.

Уже отмечалось, что здравый смысл представляет собой спроецированную на сферу обыденной жизни способность суждения, а ***за соотношением здравого смысла и способности суждения скрывается взаимодействие рассудка и разума.*** В этой связи следует заметить, что в философской культуре европейского, в том числе французского, Просвещения деятельность рассудка проявляется как особая способность — не теоретического познания и не нравственного поступка, а именно как способность каждого самостоятельно рассуждать обо всех явлениях и объектах бесконечной действительности. Преломляясь сквозь призму повседневности, она выступает в виде рассудочной способности здраво судить о вещах. Но если способность суждения, отражающая развивающуюся реальность, включает в себя противоречие, то здравый смысл, ориентирующийся на обыденность, его выталкивает. Вследствие этого тот, кто сосредоточивает свое внимание главным образом на здравом смысле, отождествляя, следовательно, рассудок и разум (как, например, Гольбах), стремится исключить противоречие и истолковать его лишь как ошибку в рассуждениях. Тот же, кто, подобно Дидро, в большей мере увлечен особенностями суждения (скажем, в сфере художественного творчества), сталкивается с противоречиями и должен каким-то образом объяснять их неустранимость.

Дидро был среди тех, кто сумел понять, что противоречия объективно присущи всему просветительскому способу мышления в

целом, что они вообще пронизывают всю ткань человеческого бытия; он попытался, далее, охарактеризовать их как **парадоксы.** В чем же состоит смысл парадоксов?

Парадоксальность, с точки зрения Дидро, заключается в том, что обоснование какого-либо принципиально важного положения с необходимостью приводит к противоположному утверждению, и наоборот. Тезис ведет к антитезису, а антитезис — к тезису, что можно проиллюстрировать, проанализировав рассуждения просветителей о природе и воспитании, необходимости и свободе, необходимости и случайности и т. д. Это Дидро и проделал в таких философских диалогах, как «Племянник Рамо» и «Жак — фаталист». По сути дела, их настоящим "героем" и стал способ мышления эпохи, рассмотренный под углом зрения его "парадоксальности".

Так, Дидро хочет доказать, что предположенное первоначально тождество природы и воспитания внезапно разрывается, оборачиваясь противоречием. Ведь оказывается, что воспитание не только следует природе, но и препятствует ей. А происходит это потому, что природа, к которой просветители апеллировали как к единственной основе человеческого бытия, порождает, будучи таковой, не только хорошие и благородные качества, но и все человеческие пороки. Открывается противоречивость природы и воспитания и одновременно противоречивость каждого из этих двух оснований; воспитание, в частности, ведется и в соответствии с природой, и вопреки ей. В центре диалога «Племянник Рамо» — именно это противоречие. Форма диалога выбрана Дидро вполне сознательно: диалог помогает ему обнажить противоречие, расщепить его на противоположные стороны и воплотить каждую в образ спорящего с другими героя. Музыкант Рамо, например, талантливый, но безнравственный человек, полемизирует с философом, доказывая ему, что все свойства человека, в том числе и дурные, обусловлены природой и что вследствие этого невозможно, да и бесполезно препятствовать им: "Ежели бы случайно добродетель вела к богатству, я был бы добродетелен или притворялся добродетельным не хуже всякого другого... что касается пороков, то о них позаботилась сама природа", — говорит Рамо[47]. Если предположить, далее, что всеми свойствами человек наделен с момента рождения (благодаря наследственным молекулам), то приходится признать, что воспитание вообще должно потерпеть неудачу: "Воспитание беспрестанно сталкивалось бы с направлением молекулы, его (человека — *Авт.*) словно дергали бы две противоположные силы, и он шел бы по своему жизненному пути все время криво", — говорит Рамо[48]. Философ же, споря с ним, отстаивает всесилие воспитания, подтверждая тем самым, что природа не только хороша, но и дурна; поэтому он призывает умерять свои потребности, коль скоро их удовлетворение может породить пороки. Рамо насмехается над философом, указывая на непоследовательность в его взглядах; к тому же проповедь аскетизма никак не согласуется с взглядами философа-просветителя.

Однако и сам Рамо не так уж последователен, отказываясь в конце концов от природы и обращаясь к воспитанию (признавая, в частности, что детей следует воспитывать, ибо, если предоставить им расти, "как растет трава", с их пороками в зрелом возрасте справиться будет невозможно). Таким образом, становится видно, что оппоненты постоянно меняются местами, переходя на сторону противника и доказывая тем самым, что их спор был одновременно спором с самим собой. А это означает, в свою очередь, что в подобных дискуссиях открывается внутренняя противоречивость и тезиса (природы), и антитезиса (воспитания); прослеживается также движение мысли от тезиса к антитезису, и обратно, и вновь, причем каждый раз аргументация в пользу каждого положения развивается и уточняется.

Анализу другого парадокса — противоречия между необходимостью и свободой, необходимостью и случайностью — посвящен роман Дидро «Жак — фаталист». Сюжет его — приключения хозяина и его слуги Жака, которые спорят о превратностях судьбы и о самой судьбе, о случайности и свободе. Но цель Дидро — так выстроить приключения героев и споры их друг с другом, чтобы стало очевидно, что в мире существуют и свобода, и случайность, несмотря на то что их не должно быть, если принимать аргументацию механического детерминизма. Объявляя себя приверженцем Спинозы, следовательно, сторонником фатализма, слуга Жак подчеркивает, что весь великий свиток судьбы, из которого нельзя выкинуть ни одного слова, уже давно написан; следовательно, человек действует под влиянием одной лишь необходимости — точь-в-точь так, как если бы он был камнем, который катится по склону горы и не в состоянии изменить направление своего движения. А поскольку человек не может изменить свою судьбу, то он должен не смеяться, не плакать, а понимать. Между тем, Жак вел себя совсем не так, замечает Дидро: он плакал и смеялся, сердился на несправедливого человека и благодарил своего благодетеля. В ответ на упрек хозяина в непоследовательности поведения Жак замечает: если судьба предусмотрела абсолютно все, она предусмотрела и это несоответствие. Поэтому следует оставаться самим собой, т. е. действовать так, как кажется правильным каждому, и это также оборачивается покорностью судьбе, только более удобной и легкой (чем если бы пришлось насиловать себя, переделывая свою природу). Парадокс здесь заключается в следующем: не зная, что на роду написано, и не понимая, что считать покорностью судьбе, а что — сопротивлением ей, человек ведет себя так, как ему заблагорассудится, значит, по сути дела, — свободно.

Дидро не дает четкого ответа на вопрос, что такое свобода; он вводит ее с помощью методологического "как если бы": человек ведет себя так, *как если бы* никакого рока вовсе не было, а он действовал совершенно свободно. Свобода выражается, по замыслу Дидро, и в многозначности, неопределенности действий человека, а не строго однозначной их заданности: не зная точно, как он должен

поступить, человек сам выбирает различные варианты, и таким образом, в ход событий включается множество случайностей. Мы снова видим, как развертывание тезиса (обоснование того, что все в мире необходимо) приводит к антитезису (если все в мире необходимо, то необходимы и случайность, и свобода); детальная проработка антитезиса, в свою очередь, возвращает к тезису (все случайно, значит, случайна сама случайность) и т. д.

Дидро удалось раскрыть внутреннюю противоречивость рассуждений просветителей по фундаментальным вопросам природного и человеческого бытия. Речь идет о содержательном противоречии, благодаря чему можно говорить и об **особой форме диалектики,** характеризующей просветительское мышление, прежде всего о существенном отличии "парадокса" от гегелевского "тождества противоположностей". В случае парадокса отсутствует синтез, снятие, и мысль все время движется от тезиса к антитезису и обратно, поднимаясь каждый раз на более высокую ступень. По форме эта диалектика гораздо ближе кантовской, так называемой отрицательной, нежели гегелевской, диалектике.

Предложенный подход позволяет выделить в истории философии различные историко-конкретные типы диалектического мышления и, с одной стороны, провести существенное различие между немецкой классической и просветительской философией, а с другой — наметить здесь единую линию исторического развития.

5. ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

Теория познания, разработанная французскими просветителями, представляет собой разновидность материалистического сенсуализма. В данном случае разуму не приписывается никакой активной роли, поскольку он фактически сводится к ощущениям. Такова была установка здравого смысла, хотя, разумеется, мы найдем у просветителей отдельные высказывания об огромной роли разума в процессе познания, например о том, что ум видит дальше глаза. Но эти высказывания сути дела не меняют.

Согласно Гольбаху, в частности, "душа приобретает свои идеи на основе впечатлений, последовательно производимых материальными предметами на наши материальные органы"[49]. Судить — это то же самое, что ощущать, и все идеи (т. е. понятия — *Авт.*) являются "образами" предметов, "от которых происходит ощущение и восприятие"[50]. К таким высказываниям мог бы присоединиться любой просветитель, несмотря на различия мнений по поводу того, какую из способностей — понимание, память, воображение или созерцание — считать главной. В конечном счете все эти способности, как и сам ум, тождественны ощущениям. Встречающиеся в некоторых случаях агностические высказывания Гольбаха обусловлены убеждением в том, что человек не может чувственно воспринять мельчайшие материальные частицы — атомы. Но в целом

Гольбах, критикуя берклеанство и теорию врожденных идей и заявляя, что он следует Локку, был уверен в познаваемости мира. Заблуждения и ошибки, по его мнению, определены невежеством и суевериями, главным образом религиозными.

Этих материалистических и сенсуалистических воззрений Гольбах придерживается до конца, несмотря на то что его ориентация на ньютоновское естествознание как на науку побуждает иногда высказывать мысли о необходимости включения в процесс познания "тщательно продуманных опытов"[51], о значении опыта и размышления, о роли разума и т. д. Но опыт все же интерпретируется преимущественно в плане чувственно-индивидуального восприятия, что вполне соответствует общей установке мыслителя на робинзонаду.

Вполне согласен с Гольбахом и Гельвеций, будучи уверен в том, что "всякое суждение есть лишь рассказ о двух ощущениях, либо испытываемых в настоящий момент, либо сохранившихся в моей памяти"[52]. Ведь "судить — это значит говорить, что я ощущаю"[53], выносить суждение — это ощущать, а "признав это, можно сказать, что все умственные операции сводятся к чистым ощущениям"[54]. У человека имеется две главные чувственные способности: "одна — способность получать различные впечатления, производимые на нас внешними предметами; она называется физической чувствительностью. Другая — способность сохранять впечатление, произведенное на нас внешними предметами. Она называется памятью, которая есть не что иное, как длящееся, но ослабленное ощущение"[55]. Гельвеций также иногда высказывает мысли относительно невозможности познания субстанции или сущности вещей, он признает и трудность опровержения берклеанства. Но все же он не сомневается, что познание адекватно самим предметам, так как ощущения нас не обманывают: "Если бы наш сосед видел квадрат там, где мы видим круг; если бы молоко казалось белым одному и красным другому, то люди не могли бы понимать друг друга"[56].

Не вышел за сенсуалистические рамки и Дидро, хотя ему, может быть, в большей степени было свойственно стремление оценить разум не как обобщение, или синтез ощущений, а как активную силу, определяющую этот синтез. Правда, нельзя не сказать о том, что в таком направлении мысль Дидро движется главным образом не при объяснении закономерностей познания, а в ходе интерпретации творчества художника. Ее стимулирует некий "идеальный прообраз", создаваемый умом и воображением, благодаря которому художник не просто копирует действительность, но создает произведения искусства, обретающие реальность не менее значимую, чем реальность природы.

Но наиболее адекватными просветительской гносеологии оказались идеи **Э. Б. Кондильяка.** Кондильяк проделал своего рода мысленный эксперимент, предложив модель "статуи", чтобы объяснить, как осуществляется познание. "Для выполнения этой задачи мы вообразили себе статую, внутренне организованную подобно нам и обладающую духом, лишенным каких бы то ни было идей.

Этьен Бонно де Кондильяк

Мы предположили, далее, что, сделанная снаружи из мрамора, она не способна пользоваться ни одним из своих чувств, и мы оставили за собой право пускать их в ход по нашему выбору"[57]. Кондильяк полагает, что первым и самым простым будет обоняние, затем слух, вкус, зрение и наконец осязание. Все ощущения "придаются" статуе постепенно с тем, чтобы была ясна роль каждого — и самого по себе, и в различных сочетаниях. Принцип развития способностей статуи, аналогичных способностям человека, по Кондильяку, достаточно прост: "Он содержится в самих ощущениях": суждение, размышление, понимание, страсти и т. д. — это не что иное, как само ощущение в различных превращениях", — говорит он в «Трактате об ощущениях».

Постепенно, в зависимости от полученных ощущений у статуи появляются идеи, сначала простые и конкретные, потом сложные и абстрактные. Они сравниваются, сопоставляются, запоминаются, употребляются, из них возникают все понятия и суждения.

Кондильяк пытается ответить на вопрос, заданный ему Дидро: можно ли опровергнуть субъективный идеализм Беркли, также базирующийся на ощущениях. Ответ, который дает Кондильяк, приводит к признанию особой роли осязания: "Ведь наибольшую трудность представляет объяснение того, как мы приобретаем привычку относить заключенные в нас ощущения вовне"[58]. Действи-

тельно, "как может ощущение выйти за пределы испытывающего его и ограничивающего его органа? Но исследуя свойства ощущения осязания, пришлось бы признать, что оно способно открыть это пространство и научить другие органы чувств относить их ощущения к расположенным в этом пространстве телам"[59]. Таким образом, осязание признается основным ощущением; именно оно учит нас "правильно слушать" и "правильно видеть", поскольку оно — своего рода гарант знания об объективной реальности, или же критерий всякого адекватного знания. В признании этого — немаловажная заслуга Кондильяка, и он близко подходит к идее операционального действия с предметами: ведь из осязания вырастает не только познание, но и самопознание, ибо, "ощупывая себя", статуя начинает понимать соотношение своих телесных частей и осознавать, что Я — это особое тело.

Кондильяк хочет объяснить также, какое значение для правильного познания имеет совместная работа нескольких чувств. Высказывая, далее, догадки относительного того, как в результате хирургического вмешательства у слепорожденного формируется зрение, Кондильяк продолжает обосновывать принципы сенсуализма и робинзонады. Отрицая врожденные идеи, он признает один лишь опыт, но этот опыт — чисто индивидуален и в конечном счете сводится к получению впечатлений и восприятий. Правда, надо отметить, что Кондильяк не был до конца последователен. В работе «Об искусстве рассуждения» он признавал, что существует ненаблюдаемая "очевидность разума", иными словами, полагал критерий истины не только в ощущениях, но и в разуме. "Очевидность разума относится исключительно к тождеству идей"[60], причем "каждый шаг разума при доказательстве представляет собой интуитивное познание или простую очевидность". Эти мысли развиваются в «Логике» и «Языке исчислений», где раскрывается роль языка, в том числе искусственного языка математики, в формировании понятий. Здесь же признается приоритет анализа как метода исследования и познания.

Некоторые разделы «Логики» дают основания характеризовать гносеологические воззрения Кондильяка как номиналистические: так, он полагает, что общие идеи не имеют аналога в объективной реальности и существуют только в нашем уме. Он высказывает также мысли о том, что, познавая отношения между вещами, мы не можем проникнуть в сущность вещей. В этом же ряду находятся высказывания относительно врожденности языка: "...есть врожденный язык, хотя нет никакого представления о том, каков он. В самом деле, элементы какого-то языка, подготовленные заранее, должно быть, предшествовали нашим идеям, потому что без некоторого рода знаков мы не могли бы анализировать наши мысли, чтобы дать себе отчет в том, что мы думаем, т. е. чтобы отчетливо видеть это"[61]. Здесь Кондильяк переходит на позиции, противоположные сенсуалистическим, но противоречие это не попадает в его поле зрения, и он возвращается на позиции сенсуализма, прежде

всего в том случае, когда ищет критерий истины в соответствии идей ощущениям или же усматривает причину заблуждений в желании построить умозрительную теорию, оторванную от опыта.

Итак, резюмируя взгляды большинства просветителей на познание, еще раз подчеркнем, что они выражали суть сенсуализма. Заслугой просветителей в данном вопросе оказывалось ***детальное выяснение значения каждого отдельного ощущения, а также их совместной работы для адекватного отображения действительности.*** Ограниченность же подхода была обусловлена индивидуалистической трактовкой как опыта, так и познания вообще и недооценкой вследствие этого роли теоретического мышления.

6. ЛИЧНОСТИ И СУДЬБЫ

Обсуждая основные философские проблемы французского Просвещения, мы разбирали их на материалах работ тех, кто развивал просветительскую философию. Что это были за люди? Какова была их жизнь? Какое влияние оказали они на мировую культуру? — Выберем несколько самых значительных фигур и попытаемся ответить на эти вопросы.

Франсуа Мари Вольтер (1694–1778) — один из самых крупных деятелей Просвещения — принадлежал к старшему поколению просветителей. Он был связующим звеном между двумя их поколениями, а также между просветителями и передовыми слоями французского общества. Его роль нельзя понять, оценив лишь какие-то отдельные сочинения или какой-то особый вид деятельности: глубокий и ироничный ум Вольтера отразил интенции самого духа Просвещения, его отказ от предрассудков, его опору на самого себя. Многие направления в развитии культуры Просвещения, и не только французского, задал именно Вольтер; многие важные вехи на этом пути расставил именно он.

Так, надежды на просвещенного монарха сложились во французском Просвещении главным образом благодаря Вольтеру. Для него это была не абстрактная идея; личное и многолетнее общение с Фридрихом II Прусским, переписка с Марией-Терезией Австрийской, Екатериной II дали почву надеждам. Несмотря на некоторые возникающие здесь конфликты и сложности, Вольтер был убежден в том, что просвещенная монархия — наилучшая форма правления, при которой будут введены справедливые законы и обеспечены наиболее благоприятные условия жизни для всего народа. Нельзя сказать, что Вольтер не видел непривлекательных черт "просвещенных государей", но тут вся надежда у него была на философов и на просвещенное воспитание: если мудрые философы станут наставниками монархов, те, как он думал, поймут, насколько не просто почетнее, но даже и выгоднее быть добродетельным человеком и заботиться о благе народа. От него эти идеи перейдут к другим просветителям, в частности к д'Аламберу и Дидро.

Вольтер (Мари Франсуа Аруэ)

Другая важная сторона его деятельности относится к борьбе с религией. В наши дни критика религии стала настолько непопулярной, что как будто и не следует упоминать о ней. И однако не надо забывать о том, что время, в которое жил Вольтер, ставило совсем другие задачи в области взаимоотношений народа и церкви, просветителей и священнослужителей. Иезуиты, по сути дела управлявшие Францией, были еще очень сильны, их инквизиционные действия охватывали всю страну; еще нередки были казни по религиозным мотивам. Вольтер прославился своим участием в процессах по защите мучеников веры — **Каласа, Сирвена, Ла Барра.** Его призыв "раздавить гадину" звучал по всей Франции, а критика религиозных книг и действий церковников подрывала не только авторитет церкви, но и весь абсолютистский режим. Блестящий сатирический ум, глубина знаний, широта эрудиции позволили Вольтеру создать яркие памфлеты против церкви. Несмотря на то что он считал необходимым сохранить религию в качестве "узды" для простого народа (известно его выражение: "Если бы Бога не было, его следовало бы выдумать"), критический анализ, проделанный в таких работах, как «Бог и люди» (1769), «Наконец-то объясненная Библия» (1776), производил огромное впечатление не только на интеллектуалов, но и на простых читателей, поскольку Франция была в то время самой читающей страной в Европе.

Небольшие книжечки Вольтера, которые доставлялись в Париж из Ферне (где он долгие годы жил в изгнании) и продавались у подножия парламента, моментально раскупались всеми, кто собирался посмотреть, как сжигают осужденные парламентом книги, в том числе и книги Вольтера. Борьба Вольтера с церковью по сути дела стала борьбой против авторитарного мышления вообще: он отрицал не один лишь церковный авторитет, но все авторитеты, не заслужившие одобрения здравого смысла.

Еще одна заслуга Вольтера заключается в создании особого понимания истории (см. раздел «Понимание истории»). Защищая, как и многие другие просветители, концепцию общественного договора, Вольтер рисует в своих философских сказках, повестях и диалогах образ благородного дикаря, наделенного от природы всеми хорошими человеческими качествами. Со временем этот дикарь начинает понимать преимущества совместной жизни, что и приводит его к заключению общественного договора. Отрицательно относясь к концепции Руссо, Вольтер, как и другие энциклопедисты (входя в их круг, Вольтер помогал Дидро и материально, и морально, сам много писал в Энциклопедию), отстаивал точку зрения на историю как на прогресс разума. Гуманности, веротерпимости он посвятил многие свои драмы, многие из которых (например, «Эдип») с успехом шли на парижских сценах. Все религии — магометанство, христианство, иудаизм, буддизм — в этом плане равны; отрицая европоцентризм, Вольтер распространял свой подход и на религию.

Следует отметить и то, что он был сторонником учения Ньютона и пытался пропагандировать его основные положения и законы, развивая их в плане сенсуализма. Большую работу «Основы философии Ньютона» (1738) Вольтер посвящает восхвалению этой, на его взгляд, единственно истинной системы опытного знания. Признавая объективное существование природы (хотя она и была создана Богом), Вольтер убежден в том, что человек в состоянии, опираясь на свои чувства, без всяких врожденных идей познать ее; Бэкон и Локк указали здесь человечеству верный путь. Как и все сенсуалисты, Вольтер считает, что ум, мышление являются лишь обобщением чувственных данных. В духе сенсуализма он трактует и эксперимент, прежде всего ньютоновский.

До конца дней Вольтер оставался поклонником Ньютона (главное сочинение Ньютона «Математические основы натуральной философии» в свое время по совету Вольтера перевела с латыни на французский маркиза Эмилия дю Шатле). Включаясь в полемику Лейбница с Ньютоном (о действующих силах, о пространстве и времени), Вольтер принимает сторону Ньютона, хотя обращает внимание и на некоторые его ошибки (заключающиеся, на его взгляд, в признании взаимопревращения различных атомов материи). И в «Философских письмах» (1734), и в «Метафизическом трактате» (1734) Вольтер излагает свои взгляды на природу материи: она состоит из мельчайших частиц — атомов, обладающих

протяженностью и плотностью; пространство и время присущи ей объективно; движение абсолютно, покой же относителен; все в мире совершается по причинным связям и т. д. Он признает, далее, что после акта творения природа начинает развиваться по данным ей Творцом, но ставшим имманентными законам. Эти взгляды Вольтера не были столь же глубокими и оригинальными, как его воззрения на историю.

Наделенный и философским, и литературным дарованиями, обладая глубоким и ироничным умом, Вольтер стал славой французского Просвещения. Жизненный путь его был нелегок, но замечателен: не один раз за свою борьбу против старого мира он подвергался преследованиям, сидел в Бастилии, вынужден был бежать из Франции. Но уже при жизни он пользовался огромной популярностью: его приезд в Париж незадолго до смерти стал настоящим триумфом. "Прибытие Вольтера в Париж произвело в народе здешнем действие как бы сошествия какого-нибудь божества на землю... Почтение, ему оказываемое, ничем не отличается от обожания", — писал один из очевидцев. Перенесение праха Вольтера в парижский Пантеон в 1791 г. явилось закономерным признанием его огромного вклада во французскую культуру. Однако речь идет не только о французской культуре: влияние Вольтера на крупнейших духовных лидеров Европы и Америки и XVIII, и последующих веков было бесспорным; ведь обсуждая любые философские вопросы, он всегда пропускал их сквозь призму вечных нравственных человеческих проблем, своим "орудием насмешки" тушил, говоря словами И. Белинского, "в Европе костры фанатизма и невежества". Составив славу французской культуры, Вольтер одновременно стал гордостью мировой культуры.

Дени Дидро (1713–1784) — одна из самых ярких фигур во французском Просвещении. При жизни он был известен главным образом как организатор и издатель знаменитой «Энциклопедии наук, искусств и ремесел». Объединив вокруг «Энциклопедии» самые замечательные умы своего времени, Дидро превратил ее в своеобразный центр борьбы со всеми прежними феодально-государственными структурами, в центр выработки нового мировоззрения. Он проявил незаурядное мужество, поскольку издание «Энциклопедии» не один раз запрещалось и арестовывалось, и надо было обладать большой стойкостью, чтобы довести его до конца. Фактически вся творческая жизнь Дидро с 1749 по 1772 гг. была посвящена «Энциклопедии». В качестве редактора он "приложил руку" почти ко всем ее статьям и сам написал более 1200 статей. Надо заметить, что в них речь шла не просто об изложении каких-то фактических данных или крупных открытий, а о формировании новых мировоззренческих и философских установок.

Ранее были известны также работы Дидро, посвященные обоснованию материализма и выяснению своеобразия неорганической, органической и мыслящей форм материи. Исследователи при этом замечали, что Дидро не создал систему, наподобие системы

Гольбаха или Гельвеция; долгое время это ставилось ему в вину, подчеркивалось, что в философском оркестре своей эпохи Дидро играл партию второй скрипки. Со временем, однако, многие пришли к выводу, что Дидро обладал незаурядным философским умом и что заслуга его перед философией была значительной, хотя совсем другой, нежели заслуга Гольбаха или Гельвеция. Она состояла в том, что Дидро отрефлектировал способ мышления своего времени и открыл в нем так называемую парадоксальность (см. раздел «Способ мышления эпохи»). Такая рефлексия стала возможной благодаря присущему мышлению Дидро майевтическому, или сократическому, дару. Не случайно один из томов последнего юбилейного издания сочинений Дидро носит название «Новый Сократ»[62]. В этом томе помещены, в частности, диалоги Дидро, о которых речь шла выше, которые при жизни автора известны не были и которые позже вызвали восхищение многих великих писателей, в том числе Гёте и Шиллера.

Сократической особенностью ума Дидро объясняется и то, что он не создал философской системы, и то, что он в своих произведениях не столько давал ответы, сколько ставил вопросы, очерчивая ими границы механистического материализма и подводя к мысли о возможности иных решений. В своих воззрениях на природу, общество и человека Дидро движется как будто в общем со всеми русле, но вследствие отмеченной особенности ума вскрывает трудности при решении любой проблемы, обнаружить которые, кроме него, не смог никто другой. Так, он понимает, что с позиций механицизма невозможно объяснить специфику живых и мыслящих тел, а также сам процесс их возникновения. Он видит, что, отправляясь от одних только ощущений, нельзя раскрыть сущность творческой силы воображения художника. Он осознает, что концепция утилитаризма не годится для построения науки о нравственности и что понятия природы и человека таят внутри себя существенные противоречия.

Немало из того, что создал Дидро, стал известно недавно, лишь после того, как около сорока лет назад был открыт законсервированный до той поры фонд дочери Дидро г-жи Вандель. В частности, исследователи убедились в том, что значительная часть «Истории двух Индий» Рейналя была написана Дидро; стало известно и о его участии в сочинениях других авторов, о письмах, которые он писал многим ученым, излагая свое понимание человека, и т. д. Дело в том, что после 1758 г. Дидро почти ничего не публиковал, отдавая все силы изданию «Энциклопедии», а между тем, его колоссальная работоспособность и живой глубокий ум породили множество ярких творений. Нельзя не сказать несколько слов о знаменитых «Салонах», где он дает яркую картину французской живописи XVIII в., отвечая попутно на вопросы о задачах искусства, об отношении искусства к природе, о творческом воображении художника и т. д.

Тему парадокса Дидро продолжает в «Парадоксе об актере» (также опубликованном после смерти автора), где он выводит на сцену еще один парадокс, относящийся к актерской игре и заключающийся в том, что игра талантлива, когда актер как бы балансирует "на лезвии бритвы" — на грани реальности и вымысла. Только тогда, когда актер остается самим собой, он может стать другим (перевоплотиться в образ), и только тогда, когда он перевоплощается, он может остаться самим собой — следящим за своей игрой и корректирующим ее актером. Множество интересных мыслей о реализме и фантазии, о целях художника и связи ума и воображения высказывает здесь Дидро. Сила и глубина его идей, привлекательность человеческих качеств — верности и доброты, стойкости и юмора — сделали его одним из самых достойных представителей философской культуры французского Просвещения. Следует упомянуть и о разработке им социальных программ развития демократического общества, а именно, о путях превращения всех граждан в представителей третьего сословия, о способах ограничения деспотических притязаний "просвещенных" монархов, о перспективах принятия просвещенных законов и т. д., что было предложено Дидро, в частности, во время его пребывания в России в 1773 г. Тогда же, общаясь с Екатериной II, Дидро пришел к выводу, что "русская императрица, несомненно, является деспотом", это несколько охладило его веру в добрые намерения просвещенных государей. Во время пребывания в России Дидро составил также программу образования всех членов общества, включая начальную школу (где обучение должно быть обязательным и бесплатным) и кончая университетом. В подготовке этих программ сказался просветитель, уповающий на силу просвещенного воспитания.

Жан-Жак Руссо (1712–1778) прославился не только философскими, но и литературными сочинениями. Вошедший в обиход термин "руссоизм" стал означать особое направление в каждой из этих двух областей интеллектуальной деятельности. Раскрыть содержание этого понятия значит одновременно уяснить место Руссо в движении Просвещения.

Приехав в Париж тридцатилетним провинциальным учителем музыки, Руссо очень быстро завоевал признание своим первым трактатом «Способствовало ли возрождение наук и искусств очищению нравов?» (1749). Отрицательный ответ снискал ему славу оригинального и парадоксального мыслителя. Идеи, развитые здесь Руссо, оказались необычайно плодотворными. Во-первых, он сумел доказать, что нравственность представляет собой особую сферу жизни человека, не совпадающую ни с его интеллектуальным уровнем, ни с его образованностью (ведь можно быть образованным и эрудированным, но безнравственным человеком). Вследствие этого социальный прогресс вовсе не сводится к прогрессу научному, как полагали другие просветители. Скорее, напротив, развитие науки может привести к упадку нравов и регрессу человеческого рода.

Жан Жак Руссо

Во-вторых, внося в просветительское понимание природы некоторые коррективы, Руссо упростил или даже опростил ее, нарисовав идеальную картину человеческой жизни в виде патриархальной идиллии на лоне природы, мало затронутой промышленными воздействиями. Природа для Руссо это не только "склад" продуктов или предметов для возможной человеческой деятельности, не только совокупность объектов познания, она — единственный "дом" человека и потому вызывает чувства любви и восхищения, восторга и умиления. Подчеркивая примат чувств над разумом, Руссо вносит коррективы и в понимание человека, развивая особое направление — **сентиментализм.** Этим понятием обозначается такое толкование человека, когда на первый план выдвигаются сердце и душа — чувствительное сердце и чувствительная душа. В отличие от энциклопедистов Руссо говорит о человеке не как о субъекте познания и даже не как о живом существе, наделенном различными физиологическими потребностями, — он говорит о нем прежде всего как о субъекте чувств; именно в чувствах Руссо усматривает своеобразие человеческой природы.

Второй трактат «О происхождении и основаниях неравенства между людьми» (1755) также был значительной вехой на творческом пути Руссо, хотя и не принес ему такого широкого признания публики, как первый. Заслуга Руссо в данном случае состояла в том, что он противопоставил природное неравенство — социальному неравенству и попытался доказать, что последнее возникает исторически на определенной ступени общественного развития, будучи связано с появлением частной собственности. Здесь же Руссо продолжает критику пороков цивилизации. Надо сказать, что некоторые исследователи склонны исключать Руссо из числа просветителей на том основании, что он отрицательно относился к науке и создавал различные консервативные утопии. Но несмотря на некоторые существенные расхождения с энциклопедистами, Руссо, бесспорно, относится к просветителям. И для него природа и воспитание были теми двумя важными полюсами, вокруг которых должны строиться все рассуждения. И для него тот субъект, на который обращено внимание философа, который воспитывается и просвещается —

это член гражданского общества. Несмотря на то что Руссо отстаивает примат чувств над разумом, он вовсе не отказывается от "просвещенного светом разума", следовательно, от разумного воспитания.

Взаимоотношения Руссо с другими просветителями складывались достаточно сложно: будучи в 40-х годах очень дружен с Дидро и Кондильяком и находясь в хороших отношениях с другими энциклопедистами, в 50-е годы он перессорился почти со всеми. Кульминационный момент ссоры пришелся на 1758 г., когда в ответ на помещенную в 7 т. «Энциклопедии» статью д'Аламбера «Женева» Руссо ответил письмом к д'Аламберу «О зрелищах», где критиковал и статью, и многие взгляды энциклопедистов, особенно по религиозным вопросам (так как в отличие от большинства из них он был верующим человеком). Разразился настоящий общественный скандал, в результате которого на «Энциклопедию» вновь обрушились гонения. В ссоре приняли участие почти все энциклопедисты, а наиболее резкую по отношению к Руссо позицию занял Вольтер, вообще считавший взгляды Руссо "философией лентяев и тунеядцев". По-видимому, в этой ссоре проявились как мировоззренческие разногласия, так и некоторые не слишком привлекательные черты характера Руссо — его подозрительность, нелюбовь к общению, ипохондрия. Отойдя от энциклопедистов и поселившись близ маленького городка Монморанси, Руссо создает там два своих шедевра: роман о любви «Новую Элоизу» (1761) и воспитательный роман «Эмиль» (1762). Появление «Новой Элоизы» можно считать настоящим триумфом Руссо; с этого момента начинается его литературная слава; возникает новое литературное течение — сентиментализм. В «Новой Элоизе» в полной мере было раскрыто содержание "естественных" человеческих чувств.

«Эмиль» славы Руссо не принес; напротив, он навлек на него большие неприятности. Дело в том, что здесь Руссо уделил главное внимание так называемому естественному воспитанию, ориентированному на преодоление всех сословных привилегий и неравенств; здесь он утверждает всесилие природы и необходимость учитывать естественные склонности и естественные возрастные особенности ребенка. В «Эмиле» Руссо утверждает также веротерпимость и отстаивает преимущества "естественной религии" с укорененными лишь в человеческом сердце догматами веры. Он пишет: "В моем веровании вы видите лишь естественную религию, — странно, что людям нужна еще какая-то! Да и есть ли нужда в другой религии? В чем же моя вина, ежели я служу Богу согласно тому свету, которым он озарил мой ум, согласно чувствам, которые он внушил моему сердцу... Самые высокие представления о Божестве дает нам наш собственный разум"[63]. Обоснование "естественной религии" вызвало ожесточенные нападки на Руссо со стороны церкви; гнев правительства и церковных деятелей был так велик, что Руссо вынужден был на время покинуть Францию, а затем и Швейцарию.

Одним из самых значительных вкладов Руссо — и не только в историю французского общества XVIII в., но и в историю мировой

цивилизации — было развитие теории общественного договора (см. раздел «Концепция общественного договора») в связи с разработкой принципов гражданского общества. Самую большую славу, хотя уже посмертную, принесло Руссо его рассуждение «Об общественном договоре» (1762). Многие его строки актуальны и сегодня. Во время революции складывается настоящий культ Руссо, достигший кульминационной точки в момент перенесения его праха в парижский Пантеон. Пережив взлеты и падения, успех и преследования, найдя друзей и потеряв многих из них, приобретя многих верных поклонников и почитателей, оказав воздействие на судьбы революции и Просвещения, Руссо прожил трудную, но плодотворную жизнь. Глубокий ум, оригинальность идей, приверженность демократическим принципам сделали Руссо предтечей различных культурных — философских, социологических, педагогических, литературных — течений.

Поль Гольбах (1723–1789) — крупнейший представитель французского Просвещения. Получив образование в Лейденском университете, он сосредоточил свой интерес на науках о неживой природе — физике, минералогии, геологии. В этих областях ему принадлежат переводы с немецкого и шведского языков, и это единственные работы, которые он опубликовал под своим именем. Главной заслугой Гольбаха следует считать то, что он стал систематизатором философских взглядов французских просветителей, попытавшись объединить их в единую систему и представить ее как систему здравых рассуждений. Задача осмысления достижений ньютоновского естествознания, связанная с этим (см. раздел «Учение о природе») была в то время, наряду с Дидро, "по плечу", пожалуй, только одному Гольбаху. Для ее выполнения требовались тонкий ум, широкая эрудиция, приверженность новому способу мышления, — и все это было у Гольбаха.

Критика в адрес Гольбаха главным образом сводилась к тому, что его взгляды банальны и общеизвестны; говорили, что «Система природы» представляет собой лишь естественнонаучное обобщение достижений ньютоновской механики и что нет никакой заслуги в том, чтобы дать его. При этом забывали, что в тот период общепринятыми были совсем другие воззрения: гораздо привычнее, например, было представлять движущую силу не как инерцию, а как внешнее воздействие (такое понимание идет со времен Аристотеля и распространяется на все средние века). Для того чтобы понятия инерции, причинности, силы, притяжения, отталкивания и т. д. вошли в обиход и стали как бы само собой разумеющимися, надо было перевести доступный лишь посвященным эзотерический язык науки на понятный всем язык здравого смысла. Это и выполнил Гольбах. Он, кроме того, был стойким борцом, помогавшим Дидро в годы тяжелых гонений на «Энциклопедию», и отзывчивым другом. Из его салона на улице Сен-Рош вышел основной круг энциклопедистов; вместе со своими единомышленниками он закладывал основы нового мировоззрения.

Веселый и доброжелательный, всегда старавшийся помочь людям Гольбах терял все свое добродушие, когда писал о религии. Раньше, чем вышла в свет «Система природы», появились «Разоблаченное христианство...», «Карманное богословие», «Письма к Евгении...» и другие антирелигиозные сочинения, которые Дидро сравнивал с разрывающимися бомбами. В наше время, когда религия вошла не столько в жизнь, сколько в моду, выступления Гольбаха против религии кажутся чуть ли не неприличными. Однако нельзя забывать о том, в каких условиях они создавались. Во-первых, церковь вплоть до конца XVIII в. была тесно связана с феодально-абсолютистским режимом и освящала старые традиции и обычаи. Во-вторых, церковь защищала и обосновывала авторитарное мышление, принадлежавшее уже прошлой эпохе; его должно было заменить здравомыслие. И одна из работ Гольбаха — «Здравый смысл, или Естественные идеи, противопоставленные идеям сверхестественным» (опубликованная в 1773 г. и переиздававшаяся чуть ли не каждый год вплоть до 1834 г.) — свидетельствует о том, что для Гольбаха единственным авторитетом является здравый рассудок, полученный каждым человеком в момент своего рождения от матери-природы. В этой работе, как и в других антирелигиозных сочинениях, он подвергает сомнению неоспоримость церковных догматов. Справедлив ли Бог, обрекая людей, совершивших преступления, на вечную кару? — Ведь если Бог всемогущ, то что стоило ему определить, чтобы в мире царила гармония и все создания были добрыми, непорочными, счастливыми. — Нравственно ли, например, что Бог иудеев Иегова наслал на свой народ чуму только для искупления проступка одного из царей, которого неизвестно почему пощадил? — И если гольбаховская критика религии и церкви была не столь остроумна и блестяща, как критика Вольтера, то Гольбах искупал этот недостаток основательностью доводов и всесторонним освещением противоречий христианства.

Отвергая религиозный догмат о свободе воли в пользу фаталистических представлений, Гольбах в то же время прибегает для объяснения новых исторических процессов и состояний к неожиданно и поэтому как бы случайно возникающим "мировым катаклизмам". К ним относятся глобальные катастрофы, например всемирный потоп, землетрясения; но существуют катастрофы частного порядка — пожары, наводнения и т. д. Так, столь длительное существование в человеческой истории невежества и предрассудков объясняется внезапной гибелью накопленных прежде человечеством знаний и необходимостью начинать движение разума заново. "Вот, может быть, настоящий источник несовершенства наших знаний, недостатков наших политических и религиозных учреждений, вдохновителем которых всегда были страх, неопытность и детские предрассудки, благодаря которым человечество повсюду находится как бы в состоянии детства"[64].

Гольбах не имел при жизни такого широкого общественного признания, как Вольтер или Руссо. И тем не менее его вклад в

"копилку" Просвещения значителен и весом. Он заключается в систематизации философских взглядов просветителей и в воспитании у людей способности мыслить здраво.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Как мы могли убедиться, выбранные нами фигуры очень различны не только по своим взглядам, но и по характеру, темпераменту, по прожитой жизни и по месту в движении Просвещения. Просветители часто спорили друг с другом, иногда даже ссорились; их главные идеи также вступали в полемику, и, однако, лишь в переплетении этих идей рождалась богатая разнообразными оттенками, качественно разнородная философия Просвещения. Она представляла собой особую философскую систему, отличную от умозрительных систем XVII в., но предлагавшую свое собственное решение тех проблем, которые касались истолкования природы и истории, человека и общества, познания и понимания. Просветительская философия — это своеобразная онтология и специфическая антропология. Просветители разработали свою гносеологию и даже своеобразную диалектику. Но одной из существенных черт французской просветительской философии было то, что просветители развивали не теоретическое мышление, не практический разум и даже не эстетическое суждение — нет, делом их жизни стало воспитание здравого смысла и более широкой способности к самостоятельному суждению (мышлению). Проводя здравый смысл через все сферы жизни человека, культивируя эту способность, просветители способствовали формированию человека как автономного субъекта. Вследствие этого они дали мировой цивилизации то, что не дала никакая другая эпоха — ***идею суверенной личности.***

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] См.: *Adorno Th., Horkheimer M.* Dialektik der Aufklärung. Frankfurt a. M., 1969. [2] См.: *Dieckmann H.* Religiöse und metaphysische Elemente im Denken der Aufklärung // Dieckmann H. Studien zur europäischen. Aufklärung. München, 1974; *Fabre I.* Allégorie et symbolisme dans Jacques le Fataliste // Europäische Aufklärung. München, 1967; *Chouillet J.* Le Message des Lumière est-il de notre Temps? // Diderot studies. Genève, 1983, № 21. [3] См.: *Schelling K.* Weltgeschichte der Philosophie. B., 1964. [4] См.: *Fabre I.* Deux Frères ennemis. Diderot et Jean-Jacques // Diderot studies. Genève, 1961, № 3; *Fontenay E. de* Diderot ou le matérialisme enchanté. P., 1981. [5] См.: *Длугач Т. Б.* Дидро. М., 1975; *Кузнецов В. Н.* Философское наследие Дидро // Дидро Д. Сочинения: В 2 т. М. 1986. Т. 1. [6] *Гольбах П.* Избр. произведения: В 2 т. М., 1963. Т. 1. С. 502. [7] Там же. С. 75. [8] Там же. [9] См.: *Marquet J.-F.* La monadologie de

Diderot // Rev. philos. de la France et de l'étranger. 1984, № 3. P. 354–376. [10] *Chouillet I.* Diderot poète de l'énergie. P., 1984. P.157. [11] *Fontenay E. de.* Op. cit. [12] *Дидро Д.* Собрание сочинений: В 10 т. М.; Л., 1936. Т. 1. С. 353. [13] *Ламетри О. Ж.* Сочинения. М., 1976. С. 258. [14] Там же. С. 238. [15] Там же. С. 239. [16] *Робине Ж. Б.* О природе. М., 1936. С. 403. [17] *Дидро Д.* Собрание сочинений: В 2 т. М., 1986. Т. 1. С. 400. [18] *Гольбах П.* Избр. произведения. Т. 1. С. 100. [19] Там же. С. 241. [20] Там же. С. 254. [21] Там же. С. 60. [22] *Руссо Ж.-Ж.* Эмиль, или О воспитании // Руссо Ж.-Ж. Педагогические сочинения: В 2 т. М., 1981. Т.1. С.247. [23] *Гельвеций К. А.* Сочинения: В 2 т. М., 1973. Т. 1. С. 184. [24] См.: *Замошкин Ю. А.* Бизнес и мораль // Философские исследования. 1933. № 1. С. 90–109. [25] *Руссо Ж.-Ж.* Трактаты. М., 1969. С. 170. [26] Там же. С. 173. [27] Там же. С. 168. [28] Там же. С. 173. [29] *Библер В. С.* О гражданском обществе и общественном договоре // Через тернии. М., 1990. С. 343. [30] Там же. С. 346. [31] *Руссо Ж.-Ж.* Трактаты. С. 72. [32] Там же. С. 123. [33] Там же. С. 128. [34] *Гольбах П.* Избр. произведения. Т. 2. С. 390. [35] *Гельвеций К. А.* Сочинения. Т. 2. С. 532. [36] Там же. С. 416. [37] *Voltaire F. M.* Oeuvres complètes. P., 1877–1882. Vol. 24. P. 548. [38] *Вольтер Ф. М.* Эстетика. М., 1974. С. 133. [39] *Voltaire F. M.* Oeuvres complètes. Vol. 26. P. 237. [40] *Вольтер Ф. М.* Избр. сочинения: В 2 т. СПб., 1914. Т. 2. С. 165. [41] *Кондорсэ Ж. А.* Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума. М., 1936. С. 160. [42] Там же. С. 228. [43] *Гельвеций К. А.* Сочинения. Т. 1. С. 149. [44] Там же. С. 149. [45] *Гольбах П.* Избр. произведения. Т. 2. С. 383–384. [46] *Руссо Ж.-Ж.* Трактаты. С. 26. [47] *Дидро Д.* Собрание сочинений: В 10 т. М.; Л., 1937. Т. 4. С. 148. [48] Там же. С. 177. [49] *Гольбах П.* Избр. произведения. Т. 1. С. 183. [50] Там же. С. 147. [51] Там же. С. 163. [52] *Гельвеций К. А.* Сочинения. Т. 1. С. 78. [53] Там же. С. 79. [54] Там же. С. 79. [55] Там же. С. 148. [56] Там же. С. 85. [57] *Кондильяк Э. Б. де* Сочинения: В 3 т. М., 1982. Т. 2. С. 192. [58] Там же. С. 236. [59] Там же. С. 237. [60] *Кондильяк Э. Б. де* Сочинения. М., 1983. Т. 3. С. 3. [61] Там же. С. 234. [62] См.: *Diderot D.* Oeuvres complètes. P., 1978. Vol. 4. Le nouveau Socrate. [63] *Руссо Ж.-Ж.* Эмиль, или О воспитании // Педагогические сочинения. Т. 1. С. 353. [64] *Гольбах П.* Избр. произведения. Т. 1. С. 378.

Глава 2. ФИЛОСОФИЯ НЕМЕЦКОГО ПРОСВЕЩЕНИЯ

1. У ИСТОКОВ ПРОСВЕТИТЕЛЬСКОЙ МЫСЛИ ГЕРМАНИИ

Возникновение философско-просветительской мысли в Германии и начало просветительского движения вообще связаны с процессом постепенного, хотя и крайне медленного и противоречивого преодоления катастрофических последствий Тридцатилетней войны. После заключенного в 1648 г. Вестфальского мира Германия в силу целого ряда объективных исторических причин оказалась в крайне тяжелой ситуации. Экономическая отсталость, политическая раздробленность, княжеская междоусобица и произвол — таковы реалии немецкой истории на протяжении многих десятилетий.

Тем не менее уже с конца XVIII в. в Германии сначала подспудно и робко, а затем все более заметно начались процессы, характерные для нового типа социально-экономических отношений. В немалой степени этому способствовали торговые связи, расширение товарно-денежных и рыночных отношений с наиболее развитыми европейскими странами, что так или иначе приводило к постепенному втягиванию немецких государств в общеевропейский процесс цивилизационного развития. В куда более интенсивной и оживленной форме проходил и процесс "втягивания", а точнее — приобщения немецкой мысли к духовным изменениям, происходившим в то время в передовых странах Европы. Это не могло пройти бесследно для становления в Германии просветительского мировоззрения, светской философии, для формирования национального самосознания. Вместе с тем заметно ширилась оппозиция официальной церкви и ортодоксальной протестантской догматике, идеологически оправдывавшим и обосновывавшим княжескую власть и феодальные порядки в целом.

Не случайно именно в этот период в немецком обществе заметно усилились настроения скептицизма, безверия, даже воинствующего атеизма и материализма, ярким примером чего может служить деятельность **Маттиаса Кнутцена** (род. 1646). В распространенных им в 1674 г. листовках он прямо отрицал существование Бога и бессмертие души, признавал единственной реальностью природный мир, а человеческий разум и совесть рассматривал как средство для познания мира и построения справедливого общества честных людей.

Показательно и то, что на рубеже веков был широко распространен знаменитый анонимный трактат «О трех обманщиках», содержащий острую сатиру на три основные мировые религии. В это же время увидела свет нелегально и так же анонимно изданная «Доверительная переписка двух добрых друзей о сущности души». Ее наиболее вероятным автором считается **У. Г. Бухер**

(1679 – после 1723 г.), популярный немецкий философ и врач, создатель известных книг, где, критикуя схоластику и метафизику, религиозные предрассудки и суеверия, он пытался опровергнуть идеалистические представления о душе с точки зрения физиологии и медицины. Аналогичных воззрений придерживался в своих работах **П. Вольф** (1674 – начало XVIII в.), стремившийся развить Декартово учение о рефлексе на основе новейших научных данных. Идеи названных мыслителей не прошли бесследно для последующей истории немецкой философской и просветительской мысли XVIII в., заложив основы для достаточно заметного направления естественнонаучного и эмпирического материализма в Германии.

В конце XVII в. зарождается и другое весьма важное направление немецкой философии XVIII столетия, связанное с традициями пантеизма и прежде всего с наследием Спинозы, оказавшего огромное влияние на многих мыслителей века Просвещения. Из числа первых немецких спинозистов наиболее яркой фигурой был **Фр. В. Штош** (1648–1704), основной труд которого «Согласие разума и веры, или Моральной философии и христианской религии» увидел свет в 1692 г. По сравнению со Спинозой Штош занимает более осторожную и компромиссную позицию по отношению к религии откровения и христианской вере. Вместе с тем, Штош стремился усилить материалистические мотивы спинозовского пантеизма, дополняя их атомистическими идеями Эпикура и Гассенди, элементами сенсуалистической гносеологии и механико-физиологического понимания человеческой души. В своем этическом учении Штош заметное место отводит проблеме земного счастья "простых людей", связывая ее решение с установлением "хороших" государственных законов, ограничивающих феодальные привилегии, княжеский произвол, религиозную нетерпимость.

Иную форму восприятия философии Спинозы, пронизанную фантастическими, порой мифологическими образами, а также утопическими представлениями о возможном разумном устройстве общества, мы находим у **Т. Л. Лау** (1670–1740). В его наследии заметно влияние неоплатонизма, немецкой мистики, пантеизма Кузанского и Бруно, некоторых идей Толанда. Опровержение атеизма и доказательство бытия Бога он усматривает в осязаемых и видимых вещах природы, воспринимаемых чувствами, которые служат основанием "короткого и простого" религиозного учения.

Важную роль в становлении немецкого Просвещения, особенно на его раннем этапе, сыграло **движение пиетизма.** Тридцатилетняя война породила глубокий кризис ортодоксальной лютеранской церкви и религиозного мировоззрения вообще, ставших духовным оплотом княжеской власти. Это привело к резкому падению авторитета церкви, к весьма негативному отношению большинства сословий немецкого общества, в том числе и значительной части духовенства, к традиционным формам протестантизма.

Пиетистское движение, широко распространившееся в Германии во второй половине XVII в., возникло как попытка преодоления

этого религиозного кризиса, однако по своему содержанию и значению оно вышло далеко за пределы внутрицерковной реформы.

В глазах демократических сословий немецкого общества пиетизм выглядел оппозиционным не только официальной церкви, но и феодально-княжескому режиму в целом, что и привлекло на его сторону многих передовых мыслителей Германии.

Основателями и лидерами пиетизма были **Ф. Я. Шпенер** (1635–1705), **А. Г. Франке** (1663–1727), **Г. Арнольд** (1666–1714) и др. Опираясь на идеи ранней Реформации, они подчеркивали сугубо личностный характер веры как внутреннего переживания, интимного отношения к Богу, доступного каждому и потому независимого от религиозных учений и догматики, церковных обрядов, от духовенства. ***На первый план выдвигалось непосредственное нравственное содержание веры, добросердечное и активно проявляемое отношение к ближним, к земным заботам и потребностям простых людей.***

Важное значение имела начатая пиетистами в 70-е годы XVIII в. реформа образования, создание сети новых учебных заведений, где наряду с религиозным обучением большое внимание уделялось преподаванию светских наук — математики, физики, анатомии и др. При этом двери пиетистских школ и "коллегий" были открыты для представителей всех сословий немецкого общества. Преподавание велось на немецком языке. Связь пиетизма с просветительским движением сохранялась довольно длительное время. Его сторонниками оставались многие видные деятели Просвещения: философы, ученые, поэты (например, учитель Канта Мартин Кнутцен, поэт А. Галлер, историк и публицист И. Мозер, математик Л. Эйлер).

Однако, по мере достижения пиетизмом доминирующего положения внутри официальной церкви, наметился его постепенный отход, а затем и прямая конфронтация с просветительским движением. Положение пиетизма в составе последнего оказалось весьма противоречивым. С одной стороны, именно благодаря пиетизму в немецком Просвещении сформировался устойчивый интерес к внутренней жизни личности, к проблематике морального сознания и поведения, к вопросу о соотношении разума и веры, науки и нравственности, необходимости и свободы как условия морального долга и нравственной ответственности. С другой стороны, пиетизм привнес в немецкую мысль века Просвещения лютеранское противопоставление "внутренней веры" и "внешних дел", нравственного умонастроения и реальной практики, преувеличенные упования на моральное воспитание как решающее средство исправления общественного устройства и достижения всеобщего блага.

Характеризуя особенности раннего Просвещения в Германии, необходимо отметить, что его становлению во многом способствовало создание внутри многочисленных мелких немецких государств и княжеств собственных университетов, школ, культурных и научных центров, развитие книгопечатания и издание самостоятельных

научных и популярных журналов. Благодаря этому в различных частях Германии возникали относительно самостоятельные и устойчивые научные и философские школы и школки, литературно-художественные и публицистические группы и объединения, чем и объясняется необычайное богатство, многообразие и даже пестрота духовной и культурной жизни страны в эпоху Просвещения, да и в позднейшей истории.

Следствием этих событий стало преодоление изоляционизма и разобщенности в различных областях культурной и духовной жизни как внутри Германии, так и между Германией и наиболее развитыми странами Европы. Выдающуюся роль в процессе включения немецкой мысли в контекст общеевропейской научно-философской традиции (или "внедрения" последней в духовную жизнь Германии) сыграла многогранная деятельность Г. В. Лейбница.

Среди наиболее значительных мыслителей раннего немецкого Просвещения, чья деятельность оказала заметное влияние на последующее развитие научно-просветительской мысли в Германии, необходимо отметить **Э. Вейгеля** (1625–1699), **Г. Вагнера** (1665–ок. 1720), **Э. В. фон Чирнхауза** (1651–1708). Для них характерна ориентация на познавательную проблематику, причем именно в той ее форме, в какой она существовала в составе современного им математического и экспериментального естествознания. Вейгель и Чирнхауз были крупными учеными-практиками, авторами интересных теоретических разработок, технических и технологических изобретений в области строительства, создания машин, изготовления фарфора. Оба имели близкие контакты с крупнейшими европейскими учеными; именно из лекций Вейгеля по математике Лейбниц вынес убеждение в необходимости разработки универсального логико-математического метода познания. Вагнер и Чирнхауз состояли в оживленной переписке с Лейбницем и Спинозой и вели с ними весьма содержательную полемику, в которой они с позиций ученых-естествоиспытателей выступали против крайностей идеалистического онтологизма и абстрактного дедуктивизма своих великих современников. Столь же решительно они выступали против засилья схоластической философии, религиозной догматики и предрассудков, рассматривали науку как единственное средство улучшения жизни и достижения человеческого счастья, требовали радикальных преобразований в системе образования. Вейгель и Чирнхауз стали соратниками Лейбница по созданию Берлинской Академии наук.

Все названные мыслители оказались провозвестниками и родоначальниками одной из самых важных линий в философии немецкого Просвещения, основными задачами которой были ***уяснение теоретических предпосылок и методологических принципов научного познания, поиск новых способов обоснования естествознания и научной картины мира,*** отличных от традиционных — рационалистических и сенсуалистических — подходов.

Хр. Томазий (1655–1728) стал основателем другого, не менее важного и более популярного и влиятельного направления в философии немецкого Просвещения. Для него характерна непосредственная ориентация на ***практические потребности общественного развития,*** социальной и культурной жизни, на удовлетворение конкретных интересов и запросов рядовых граждан, прежде всего из низших и угнетенных сословий. Деятельность Томазия была пронизана идеей действенной любви к простым людям, стремлением защитить и отстоять их человеческое достоинство и права и вместе с тем научить их полезным знаниям и умениям, моральным нормам и принципам, которые позволили бы им достичь счастливой и добродетельной жизни.

Исходя из этих просветительских и демократически-гуманистических установок, Томазий решительно выступал против княжеской власти и поддерживающей ее ортодоксальной церкви, против религиозной догматики, схоластической учености, предрассудков и невежества. С этой целью в конце 80-х – начале 90-х годов XVII в. он начал издавать ряд научно-популярных и публицистических журналов, в которых сатирически изображалась история церкви как история человеческой глупости, поклонения ложным авторитетам, бесплодной схоластики, жестокой борьбы с инакомыслием и свободой научного исследования. Эти журналы сыграли важную роль в развитии и распространении немецкого научного и литературного языка, причем Томазий был первым, кто уже в 1686 г. осмелился прочитать публичную лекцию на родном языке.

В журналах и в многочисленных неоднократно переиздававшихся работах Томазий, исходя из своего понимания философии как светской или "мирской мудрости", развивал так называемый **принцип полезности.** Этот принцип включил все, что служит добродетели и общему благу, а его конечной целью стало совершенствование человека, общества и всей земной жизни. Основным средством достижения этой цели Томазий считал надежное и достоверное знание, однако в отличие от названных выше мыслителей источник такого знания и критерий его истинности он усматривал в здравом человеческом рассудке или в здравом смысле. Эти понятия он одним из первых ввел в обиход немецкой просветительской философии, где они широко распространились в XVIII столетии.

В теории познания Томазий в основном придерживался установок эмпирической гносеологии, однако проводил их весьма непоследовательно, зачастую эклектически совмещая с элементами спиритуалистического и мистического пантеизма Беме, Парацельса и даже со сверхъестественными истинами откровения, которые якобы доставляют нам недоступные для чувств и здравого рассудка знания о Боге и сверхчувственном мире. Эти особенности философии Томазия дали повод Лейбницу определить ее как "выросшую в дикости", однако подобного рода поверхностное, эклектическое и непоследовательное совмещение просветительских принципов "полезности", здравого смысла с пантеистической натурфилософией,

идеалистической онтотеологией и истинами откровения стало характерной чертой и даже типичным признаком философских воззрений многих представителей зрелого и позднего немецкого Просвещения, прежде всего "популярных философов" во второй половине XVIII в., ставших последователями и продолжателями так называемой линии Томазия. Данное обстоятельство необходимо учитывать как при общей характеристике философии немецкого Просвещения, так и при оценке роли Томазия. При всей своей неоднозначности эта роль была в целом положительной. ***Именно с Томазия начинается процесс противостояния и постепенного преодоления крайнего рационализма и догматизма вольфианской метафизики.*** Особенно велики его заслуги в разработке правовой проблематики, где он, развивая идеи Гроция и Пуффендорфа, сумел выявить принципиальные различия между правом и моралью, внешним законом и внутренним долгом, что оказало значительное влияние на Крузия, а через него и на Канта.

2. ХРИСТИАН ВОЛЬФ И ЕГО ПОСЛЕДОВАТЕЛИ

Наиболее значительным представителем философии немецкого Просвещения, а по существу "отцом" или родоначальником философского просвещения в Германии был **Хр. Вольф** (1679–1754). В этой оценке единодушны исследователи самых различных ориентаций, как единодушны они и в критике односторонности и противоречивости вольфианской метафизики, в ее оценке как "плоской и скучной", сыгравшей неоднозначную роль в составе философии Нового времени и века Просвещения. При всей справедливости этой и других оценок философии Вольфа (как "поверхностной систематизации учения Лейбница", "рассудочно-метафизической", "догматической") необходимо иметь в виду, что в данном случае речь идет не о недостатках учения конкретного мыслителя, не о субъективной ограниченности его философского мышления, а о важном и закономерном историко-философском явлении, имевшем под собой вполне реальные и даже необходимые теоретико-методологические и мировоззренческие основания.

Не случайно философия Лейбница, по крайней мере до середины XVIII столетия, была известна в Германии именно в интерпретации Вольфа. Именно он стал основателем самой влиятельной философской школы. Его ученики и последователи занимали большинство важнейших кафедр в германских университетах, а вся система образования, преподавание различных наук так или иначе основывались на его общефилософских принципах. Популярность и слава Вольфа вышли далеко за пределы Германии и даже Европы. Он был членом пяти крупнейших европейских Академий, в том числе и в России. Популярности философии Вульфа во многом способствовал доходчивый, ясный и точный язык его работ, внесших ***огромный вклад в разработку немецкой философской и***

научной терминологии; большинство из них он сам в поздний период творчества перевел на латынь, а важнейшие его труды уже при жизни мыслителя были переведены на основные европейские языки.

Однако главной причиной популярности и влиятельности Вольфа было то, что ***его работы весьма точно соответствовали и с максимальной силой выражали исходные установки просветительского мышления, его основную "парадигму".*** Основным способом или типом отношения человека к миру, а также мерилом, критерием и судьей всего сущего Вольф сделал "разумные мысли о Боге, мире, человеческой душе и всех вещах вообще" (именно таково название основного его труда и именно со слов "разумные мысли" начинаются заголовки большинства его работ). Иначе говоря, в основание своего способа философствования он положил мыслящее или рассудочное, понятийно строго определенное, последовательное, систематизированное и логически доказательное рассмотрение всех областей сущего, всех вещей действительного или возможного мира.

Вместе с тем, именно ***в мыслящем рассудке и достигаемом им знании Вольф усматривал основное средство просвещения, образования и воспитания людей,*** с чем он связывал главную цель своей философии. Он подчеркивал, что в своей философии всегда стремился к достоверному познанию того, что служит благу человеческого рода, к применению найденных им истин для пользы людей. Мысль о том, что философ служит человечеству, встречается во всех его работах. Девизом своей философии он избрал латинское изречение "Ad usum vitae" ("для житейской надобности"). Эта практически-просветительская и даже пропагандистская ориентация философии Вольфа наглядно просматривается даже в его пресловутом педантизме, попытках "демонстративного доказательства" правил и советов для домашнего обихода и "житейской надобности", которые сегодня выглядят забавным казусом в истории философской мысли, собранием тривиальных поучений. Но его современниками они воспринимались иначе. Убеждение Вольфа в силе мышления, его призыв к самостоятельному применению разума (провозглашенный намного раньше знаменитого "Sapere aude" Канта), стремление внедрить в сознание рядового человека принципы рационального, доказательного мышления имели важное просветительское и социальное значение.

Не менее важно, что в противоположность религиозной идеологии и пиетистской морали Вольф апеллировал не столько к внутреннему миру человека, к его благочестивой набожности, сколько к деятельной жизни труженика, основанной на принципах реальной пользы и чувственного, земного счастья. Трактуя Бога как совершенное разумное существо, а веру как оптимистическую уверенность в способности разума к постижению истины, Вольф, по справедливому замечанию Фейербаха, обозначил своей философией первую ступень в борьбе духа науки и просвещения с религиозной протестантской идеологией. Именно эта принципиальная мировоззренческая

оппозиция лежала в основе конфликта Вольфа с официальной церковью и ортодоксальным пиетизмом, приведшего его к изгнанию из Галле в 1723 г.

В своих работах Вольф постоянно подчеркивает, что главная цель метафизики — счастье людей — не будет достигнута, пока в ней отсутствуют основательные, ясные, отчетливые и подтверждаемые в опыте понятия о каждой вещи. В более поздней работе он отмечает, что вопрос о счастье — отнюдь не собственная часть философии: задача философии — служить фундаментом других наук, доставлять им надежные принципы, точные методы достижения истинного знания и его критерии. Свое понимание философии как "Welt-Weisheit", т. е. "мудрости для мира" или "мировой мудрости", Вольф связывал с необходимостью рассудочного, научного объяснения мира, построения целостного, доказательного и систематического знания о нем. Только в этом случае философия может служить миру и благу людей, их образованию и воспитанию, способствовать расцвету наук.

С этим осуществленным Вольфом и его учениками поворотом к разработке общефилософских, научно-теоретических и методологических оснований человеческого познания и поведения, просветительского мировоззрения в целом исследователи связывают начало так называемого умственного этапа, зрелой или высокой стадии немецкого Просвещения. Говоря о "повороте", осуществленном Вольфом в философии Просвещения, нужно учитывать, что во многом это было продолжением лейбницевской и всей предшествующей традиции рационалистической метафизики XVII в. Однако у Вольфа эта традиция выступила в своеобразном синтезе с просветительскими установками, что во многом определило специфические особенности, равно как и место его учения в просветительском движении и в истории философской мысли XVIII в.

За вольфовской философией установилась дурная "слава": ее обычно оценивают как "плоскую" и "скудоумную" систематизацию наследия Лейбница, утратившую многие гениальные идеи, догадки и прозрения великого учителя. Эта оценка во многом несправедлива. Предприняв грандиозную попытку построения универсальной системы метафизики на основе единого математического метода и в соответствии с логическим идеалом знания, Вольф исходил из идеи самого Лейбница, стремился реализовать неосуществленный замысел этого мыслителя. Следуя просветительскому подходу к науке, ее пониманию как средства образования и воспитания людей, Вольф пытался обобщить и систематизировать не только наследие Лейбница, но едва ли не всю совокупность современных ему научных и философских знаний, подвести их под единые принципы познания и представить в виде дедуктивной системы "разумных мыслей о всех вещах".

Именно такое просветительски-практическое, целеслужебное отношение к знанию послужило источником ***повышенной требовательности к его логической строгости, точности,***

доказательности и систематической упорядоченности. Указанные особенности многочисленных работ Вольфа, посвященных самым различным областям человеческого знания, принесли им необычайную популярность и позволили стать заметным ***вкладом в разработку теоретических и мировоззренческих основ не только немецкого, но и европейского Просвещения.*** Вместе с тем именно у Вольфа с наибольшей ясностью и силой обозначился специфический философско-гносеологический феномен: просветительское отношение к знанию как средству образования и обучения, его рассмотрение в качестве учебно-педагогического материала оборачиваются серьезной гносеологической ошибкой, а именно превращением форм *экспликации* знания в основное средство его *достижения,* подменой *процесса* познания его конечным *результатом.* При этом способы рассудочного мышления, его логические законы и формы не только абсолютизируются, но и неправомерно переносятся на бытие и познание, отождествляются с сущностью и структурой самого действительного мира и процессами его познавательного освоения.

В результате этого вольфовская метафизика, с одной стороны, все больше превращалась в набор общеизвестных и банальных "разумных мыслей", в застывший свод неизменных, раз и навсегда данных понятий, поучений, советов, внешним и весьма искусственным образом упорядоченных в некое подобие единой и доказательной системы. С другой стороны, система эта не только все более устаревала по сравнению с бурно развивавшейся наукой, с результатами и запросами реальной практики; в ней все более отчетливо обнаруживались глубокая внутренняя противоречивость и догматичность ее исходных философских оснований и "первых принципов". Именно в системе Вольфа с ее претензиями на научность, доказательность и обоснованность всех ее понятий со всей очевидностью проявился тот парадоксальный факт, что ее возможность зиждется на никак не обоснованном, т. е. догматическом, постулировании бытия Бога и чудесного акта творения действительного мира. Только при таких допущениях или предпосылках, составлявших содержание так называемой **рациональной, или естественной, теологии,** сохранялась возможность обоснования двух других частей метафизики — **рациональной космологии** и **психологии,** т. е. учения о мире и человеческой душе и предустановленной гармонии между ними. Иначе говоря, при внешней наукообразности и просветительской направленности обсуждения вопросов о мире и человеке, о его способности к познанию и преобразованию действительности, к совершенствованию общества, достижению всеобщего блага и нравственного совершенства, и т. д. их решение оказывалось мнимым и иллюзорным, а главное, основанным на недоказуемых и противоречащих опыту и здравому смыслу постулатах.

Эти и другие пороки и внутренние противоречия метафизики Вольфа привели к тому, что она перестала быть центром просветительского движения. Неминуемым стало и последующее разложение

вольфовской школы. Вместе с тем вольфианство имело важное эвристическое значение для дальнейшего развития философской мысли в Германии. Предметом философской рефлексии стала проблема принципиальной односторонности, ограниченности и глубокой противоречивости рационалистической метафизики вообще, теоретической и методологической несостоятельности ее исходных установок и принципов. Вольфу выпала малопочетная участь стать носителем и выразителем общего кризиса традиционной метафизики. Но в этом состоит и его непреходящая заслуга в истории философской мысли нового времени, равно как и в процессе вызревания проблемно-теоретических предпосылок для разработки новых, нетрадиционных подходов к решению основных вопросов философского познания, прежде всего у Канта, других представителей немецкой классической философии.

В целом вплоть до второй половины XVIII в. вольфовская школа оставалась самой влиятельной философской школой в Германии. Апогей ее развития приходится на начало 40-х годов, когда взошедший на престол Фридрих II торжественно пригласил Вольфа в Галле, объявив его философию чуть ли не официальной философией Пруссии. Среди наиболее известных представителей вольфовской школы, внесших немалый вклад в культурную жизнь Германии и немецкое Просвещение, следует отметить **Г. Б. Бильфингера, Л. Ф. Тюммига, И. Хр. Готтшеда, Ф. Хр. Баумейстера, А. Г. Баумгартена, Г. Ф. Мейера** и др. Большинство вольфианцев занимались в основном формальными уточнениями и "улучшениями" системы своего учителя, пытаясь устранить ее многочисленные противоречия и содержательные пробелы. Как правило, однако, результатом этого на деле оказывалось лишь усиление таких негативных сторон вольфианской метафизики, как бесплодная игра дефинициями и абстрактными формулировками, выдумывание искусственных логических связей между никак не обоснованными и эклектически рядоположными понятиями. В силу этого она все более превращалась в бессодержательную схоластику, теряла реальное познавательное значение, отдалялась от потребностей и задач просветительского движения, развития общества, науки, образования.

Вместе с тем в составе вольфовской школы возникла и определенная дифференциация: ее наименее ортодоксальные представители постепенно отказывались от крайнего рационализма учителя и от рассмотрения сугубо умозрительных и "высших" вопросов метафизического познания, переходя к анализу вопросов, непосредственно связанных с конкретными потребностями общественной и культурной практики, научного познания. ***В работах вольфианцев на первый план все более выдвигалась проблематика эмпирической психологии,*** где понятие человеческой души трактовалось уже не как безликая совокупность абстрактных способностей, как "простая" и бессмертная сущность, а как многомерное, целостное и активное образование, как достояние конкретной личности во всем богатстве и многообразии ее жизненных

потребностей и интересов. Показательно, что именно из попыток уяснения специфики чувственности как самостоятельной и независимой от рассудка способности души и разработки специальной логики "низшего" познания возникли эстетические идеи Баумгартена и Мейера, ставших основателями немецкой эстетической теории века Просвещения. На творчество ряда вольфианцев все большее влияние стали оказывать традиции английского сенсуализма, шотландской школы "морального чувства" и "здравого смысла", эмпирико-психологической линии Томазия. Все это привело к постепенному эклектическому размыванию вольфовской школы и ее растворению в так называемой популярной философии позднего Просвещения.

3. АНТИВОЛЬФИАНСТВО И ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ ПЕРИОДА ЗРЕЛОГО ПРОСВЕЩЕНИЯ

В начале и первой половине XVIII в. наряду с вольфианством в Германии существовали и развивались другие философские и религиозные направления, многие из которых находились в прямой оппозиции к традиционной метафизике. Правда, у большинства ранних оппонентов Вольфа не было сколько-нибудь единой и определенной философской платформы. Их критика, как правило, носила довольно поверхностный, эклектический и непоследовательный характер, она велась с точки зрения общих просветительских или пиетистских установок, не затрагивая исходных и собственно философских оснований рационалистической метафизики. Основным объектом критики служили жесткая, искусственно-дедуктивная форма вольфовской систематики, явное преуменьшение роли чувственной и волевой способностей по сравнению с рассудком, а также принцип предустановленной гармонии, ставивший под вопрос возможность свободы и нравственной ответственности. Последнее и послужило решающим аргументом для консервативно-ортодоксальных пиетистов **Ф. Будде** и **И. Ланге,** усмотревших в вольфовской философии противостояние принципам христианской религии и морали, после чего последовало изгнание мыслителя из Галле в 1723 г.

В 20–30-х годах XVIII в. пиетизм структурировался в самостоятельную церковь и обрел черты официальной религиозной идеологии, поддерживающей феодальные власти и оппозиционной просветительскому движению. Тем не менее существенная дифференциация сохранялась и внутри пиетизма. Среди его последователей было немало видных вольфианцев, в том числе учителя Канта **Ф. А. Шульц** и **М. Кнутцен.** Последний был не только видным ученым и математиком, но и пытался найти более органичные связи между вольфианской метафизикой и естествознанием, ньютоновской механикой, что выразилось, в частности, в его попытках

найти новое решение проблемы соотношения души и тела, преодолеть крайности дуализма и фатализма теории предустановленной гармонии посредством ее дополнения теорией физического, или естественного, влияния.

Первым из наиболее значительных противников Вольфа был **А. Рюдигер** (1673–1731), намного превзошедший своего учителя Томазия в глубине и основательности критики рационалистической метафизики. Остро поставив вопрос о возможности и границах применения математики в философском познании, Рюдигер решительно выступил против отождествления логических законов с отношениями и связями действительного мира и трактовки существования в качестве предиката понятия. По его мнению, философия в первую очередь должна иметь дело не с мыслимым и возможным, а с действительным миром, данным нам в опыте благодаря воздействию вещей на органы чувств. Выступая против логицистской онтологии Вольфа с ее притязаниями на божественное всезнание, он рассматривал субстанцию как принципиально непознаваемую сущность, относительно которой мы не можем иметь адекватные образы, но всего лишь условные знаки или символы. Рюдигеру принадлежит заслуга в постановке вопроса о природе и источниках простых и объективно значимых понятий или так называемых реальных основаниях познания, о необходимости разработки содержательной логики и понимании истины как результата активной целеполагающей деятельности, связанной с экспериментальной реализуемостью субъективного предвидения и уверенности. Эти и многие другие его идеи, хотя и были им высказаны не всегда в адекватной форме, стали, тем не менее, важной вехой на пути осознания ограниченности традиционной метафизики и формирования новых гносеологических подходов у целого ряда более поздних немецких мыслителей, включая раннего Канта.

Вопреки бытующему мнению, ***в философии немецкого Просвещения заметное место занимало эмпирико-психологическое направление.*** Воззрения многочисленных представителей этого направления характеризуются довольно широким спектром тенденций и течений. Целый ряд немецких эмпириков придерживался материалистической ориентации, опиравшейся на данные медицины, физиологии, анатомии и других естественных наук, в которых они усматривали единственный надежный фундамент философского учения о человеке (**М. А. Вейкард, М. Хисманн, К. Шпацир, И. Г. Крюгер** и др.). Всякую деятельность души, включая рассудочное мышление, они рассматривали как результат воздействия внешних вещей и окружающей среды на органы чувств, а истинность познания ставили в зависимость от состояния организма, физического здоровья и развития естественных способностей человека.

Вместе с тем относительно сущности души немецкие эмпирики придерживались весьма различных воззрений: от вульгарно-материалистического утверждения ее материальной природы, имеющей

лишь количественные отличия от "душ" животных, до признания ее особой, независимой от тела, имматериальной сущности, способной к активной самодеятельности (**К. Ф. Ирвинг, Э. Платнер, Д. Тидеманн** и др.). В воззрениях этих мыслителей было заметно определенное влияние философии Лейбница, ставшей особенно популярной после опубликования в 1765 г. его «Новых опытов».

Значительное влияние на творчество многих немецких эмпириков оказывал и скептицизм Юма, работы которого стали широко известны в Германии уже в середине XVIII в. Так, Хр. Майнерс, Э. Платнер и И. Федер считали невозможным доказательство субстанциональности телесного мира и человеческой души, равно как и решение вопроса о соответствии восприятий и вещей, объявляя истину "устойчивой" или "всеобщей видимостью". Однако у наиболее интересных и значительных представителей эмпирико-сенсуалистического направления, прежде всего у **И. Хр. Лоссия** (1743–1813) и **И. Н. Тетенса** (1736–1805), имели место весьма плодотворные попытки преодоления субъективного идеализма Беркли и юмовского феноменализма и скептицизма. Так, считая вслед за Рюдигером, что ощущения не имеют непосредственного сходства с вещами внешнего мира и могут быть названы их образами лишь в "метафорическом смысле", Лоссий признает наличие однозначного соответствия между ощущениями и телами. В этом состоит "первое основоположение истины", которое он противопоставляет как теориям предустановленной гармонии и психофизического параллелизма, так и эмпирической трактовке души как исключительно пассивной способности. Подчеркивая активный характер познавательного процесса, Лоссий придает важное значение деятельности воображения, а также чувству удовольствия или "одобрения", которое возникает в случае взаимной согласованности чувственных данных в сознании, достижения единства или соответствия ощущений в понятии. В данном случае Лоссий пытается выявить ценностные характеристики понятия истины, связывая чувство удовольствия не только с проблематикой эстетического вкуса, но и с познавательным отношением к миру. В этой связи необходимо отметить, что вопрос об особой способности "чувства" или "чувствительности", отличной не только от рассудка и воли, но и от чувственности как "низшей" пассивно-воспринимающей способности познания, занимал значительное место в наследии многих представителей эмпирико-психологической гносеологии. Деятельность этой способности они связывали с особыми внутренними состояниями души (удовольствие, чувство приятного), которые служат основанием для эстетической оценки, определения прекрасного, а также играют роль стимула, "оживляющего" деятельность других способностей души. Особая роль в разработке этих вопросов принадлежит **И. Г. Зульцеру** (1720–1779), сумевшему не только развить, но и более теоретически развернуто обосновать идеи Баумгартена и Мейера. Его разработки сыграли важную роль в дальнейшем развитии немецкой эстетики, причем не только у философов-

просветителей, но и у представителей движения "Буря и натиск", раннего романтизма, а также у Канта в его «Критике способности суждения».

Творчество И. Н. Тетенса в целом оставалось в русле эмпирико-психологического направления, однако оно развивалось уже в условиях явного кризиса не только традиционной рационалистической метафизики, но и сенсуалистической гносеологии. Поэтому наряду с постановкой вопроса о преодолении "умствующего" или "мечтательного" логицизма метафизики с помощью "наблюдающего метода" Локка, Тетенс уделяет большое внимание критике юмовского скептицизма. Такого рода двуединая установка мыслителя во многом предвосхищала установки кантовского критицизма. И не случайно его основной труд «Философские опыты о человеческой природе и ее развитии» (1777), по собственному признанию Канта, лежал на его столе во время работы над «Критикой чистого разума», в тексте которой можно обнаружить немало заимствований у Тетенса.

Достаточно сказать, что, рассматривая ощущения в качестве реакции чувственности на воздействия внешних вещей или души на саму себя, Тетенс называл оба источника или причину этих воздействий "вещами в себе", или "абсолютным в вещах вне нас или в нас". Эти "вещи" он считал совершенно непознаваемыми, однако в противоположность Беркли и Юму нисколько не сомневался в их реальном существовании. Столь же решительно выступая против трактовки души как "чистой доски" или "пучка впечатлений", он рассматривал ее в качестве простой и бестелесной субстанции, которой присуща особая деятельная способность, "основная сила" или "прасила", относительно которой можно знать только формы ее проявления или способы обнаружения, каковыми и выступают чувственность, рассудок и другие способности.

Рассматривая чувственность и рассудок в качестве самостоятельных и "отстоящих" друг от друга способностей, или "сил", Тетенс подчеркивает активно-деятельный характер их применения. В чувственном познании эта активность проявляется в способности "обнаруживать" или "схватывать" различного рода отношения и связи того материала, который мы получаем в ощущениях благодаря воздействию на нас вещей в себе. Процесс обработки, упорядочивания этих данных, их объединения в образы и представления, обладающие предметными, пространственно-временными признаками, носит субъективный характер. Однако в нем присутствует и некоторая принудительность, которая исключает из деятельности чувственности психологическую случайность, субъективный произвол, придает ей объективный и необходимый характер. Равным образом и "мыслительной силе" рассудка присуща "деятельная сила убеждения", которая проявляется в форме целеполагающей активности по отношению к чувственному материалу и позволяет синтезировать его в нечто целое, согласно общим понятиям и необходимым законам.

Подчеркивая общезначимый, интерсубъективный, объективный и необходимый характер человеческого мышления и познания, Тетенс решительно выступал против юмистского понимания общих понятий как результата привычки, устоявшейся связи впечатлений и предвосхищал некоторые идеи трансцендентальной логики Канта и его учения об априорно-синтетических суждениях. Значительным достижением немецкой философской и просветительской мысли XVIII столетия стали и идеи Тетенса о человеке как свободном и самодеятельном существе, или "модификабельной сущности", способной к бесконечному самосовершенствованию.

Говоря о мыслителях, оказавших прямое воздействие на формирование критической философии Канта, необходимо назвать имена **Хр. А. Крузия** (1712 или 1717–1775) и **И. Г. Ламберта** (1728–1777), которые не принадлежали ни к одному из рассмотренных выше направлений, но пытались найти новые подходы к решению основных философских проблем, отличные от традиционного традиционализма и сенсуализма. Вслед за своим учителем Рюдигером Крузий определил вольфианскую метафизику как "иллюзорную систематику" и выступил против рационалистической онтологии с ее крайним логицизмом и доведенными до фатализма детерминизмом и телеологизмом. Точно так же он подчеркивал непознаваемую сущность субстанции, относительно которой мы можем иметь лишь условные знаки, но не адекватные образы, а ее главным свойством или признаком считал активно-деятельную, наделенную внутренней силой природу. Развивая некоторые идеи Лейбница, ***Крузий создал оригинальную онтологическую концепцию (так называемую онтологию воли),*** своеобразие которой состоит в отрицании логической доказуемости понятия существования, в его трактовке как "простой положенности", основанном на простом и ни к чему не сводимом "полагании", а также в определении пространства и времени как признаков и даже "синонимов" существования действительного мира.

Исходя из этой онтологической концепции Крузий пытался по-новому трактовать основные законы логики и теории познания, отказываясь от предустановленной гармонии и физического влияния. Подчеркивая, что познавательная значимость понятий, объективно-содержательная сторона истинного знания не определяются формально-логической правильностью или непротиворечивостью мышления и не сводятся к непосредственной чувственной данности предметов, Крузий стремился показать обусловленность истины принудительно-полагающим актом мышления, т. е. активной и самостоятельной способностью разума к построению понятий или конструированию знаний о мире. В этой связи ***важное значение имеет критика Крузием закона достаточного основания и проведенное им различение закона действующей причины и определяющего основания.*** Если последний имеет исключительно логическую природу и сводится к возможности получения необходимых дедуктивных выводов по закону противоречия, то в

первом речь идет об основании, способном "производить нечто другое". Крузий называет его **"реальным основанием"** и различает в нем **основание бытия вещей,** а также **основания познавательной и нравственной деятельности человека,** которые имеют внелогическую природу и связаны, с одной стороны, с "полагающей", конструктивно-синтетической сущностью познавательного процесса, а с другой — со свободой и самодеятельностью человеческой воли. Именно ***волю Крузий считает самостоятельной и даже высшей по сравнению с рассудком способностью,*** или "основной силой", непостижимой для разума и, вместе с тем, наиболее адекватно выражающей внутреннюю силу субстанции. Свобода воли как ее безусловная спонтанность не сводится к произволу или случайной мотивации поступков, основанной на незнании их подлинных причин; она проявляется в форме особого рода необходимости — категорически-повелевающего нравственного закона. В этих рассуждениях Крузий предвосхищает кантовское учение о свободе как "основании существования" нравственного закона и другие идеи практической философии Канта, в том числе критику эвдемонистского и утилитаристского обоснования морали, постановку проблемы высшего блага как единства добродетели и счастья и др.

Ламберт был едва ли не единственным из названных выше мыслителей, состоявших в переписке с Кантом и заслуживших его высокую, хотя и не всегда однозначную, оценку. Обоих мыслителей сближало глубокое убеждение в необходимости принципиальной реформы традиционной метафизики, в преодолении ее абстрактного логицизма, а также критическое отношение к сенсуалистической гносеологии, неспособной обосновать возможность всеобщего и необходимого, строгого и доказательного научного знания. Методологические и гносеологические разработки Ламберта опирались на самостоятельную и многостороннюю научную практику, а также на огромный фактический материал из истории науки. Его «Новый Органон» стал едва ли не первым очерком по истории и методологии науки.

Внимание Ламберта было направлено на обоснование объективности познания и достоверности научной картины мира. Решение этой задачи он связывал с обнаружением "простого в познании", или так называемых реальных понятий, позволявших "схватывать" вещи "как они есть в себе". Эти понятия служат основанием и материалом для построения сложных понятий и теоретических систем знания с помощью различных видов "понятий отношений". При этом он развивал весьма специфический принцип "взаимозаменяемости" вещей и понятий, совпадения или равенства объемов "теории вещей" и "теории знаков", в силу чего они могут быть смешаны или "превращены" друг в друга. Несмотря на элементы вульгаризованного естественнонаучного материализма или физикализма этих рассуждений Ламберта, ему удалось осуществить ***новаторские разработки в области анализа языка науки и теории научных знаков, семиотики и семантики, предвосхитившие будущие идеи логического позитивизма.***

Высшим достижением Ламберта стала, однако, его **теория экспериментального метода,** в которой он не только осмыслил и обобщил обширный материал из истории науки, но и сумел найти новые, нетрадиционные подходы к пониманию отношения познающего субъекта к объекту. Интересна его трактовка априорных понятий как "предшествующего" или "предварительного" гипотетического знания, которое должно быть проверено и исправлено в ходе эксперимента, подтверждено данными опыта, после чего оно и может обрести статус достоверного, аподиктического, объективнозначимого и необходимого знания о мире. Сущность эксперимента, согласно Ламберту, состоит в умении сознательного и целенаправленного вопрошания природы, при котором используются заранее придуманные процедуры и приемы, специальные инструменты, позволяющие "вмешиваться" в естественный ход вещей и получать не только искомые, но и такие ответы, в которых обнаруживаются новые, ранее не известные свойства и закономерности природы. ***Ламберт предложил развернутую типологию и классификацию различных видов экспериментов,*** где наиболее интересны так называемые практические вопросы и эксперименты, позволяющие действовать "наперекор" вещам, преобразуя их в соответствии с задачами и потребностями теоретического и практического освоения мира. Эти идеи имеют очевидное сходство с основной идеей "коперниканского переворота" Канта, хотя их значение далеко не исчерпывается "подготовкой" критицизма.

Для развития философской мысли в Германии в середине — второй половине XVIII в. было характерно все более тесное ее сближение и взаимопроникновение с просветительской мыслью и литературой (общеобразовательной и назидательной публицистикой, педагогикой, правилами "хорошего тона" и т. д.). Это в конечном итоге привело к возникновению так называемой **популярной философии позднего Просвещения,** довольно поверхностного и весьма эклектичного, но вместе с тем и наиболее заметного течения в русле немецкого просветительского движения. Несмотря на свое в целом упрощенное отношение к традиционной метафизике и другим направлениям философии нового времени, представители "популярной философии" внесли вклад в процесс общекультурного, научного и даже философского образования соотечественников. В этой связи необходимо отметить деятельность **М. Мендельсона** (1729–1786), а также известного книгоиздателя, инициатора издания многотомной «Всеобщей немецкой библиотеки» (своеобразного варианта «Французской энциклопедии») **Х. Ф. Николаи** (1733–1811), его многочисленных соратников и сотрудников, чье прозвище "николаиты" стало синонимом понятия "просветитель". Их важной заслугой было издание многочисленных журналов, просветительских и научно-популярных ежемесячников, в которых пропагандировались новые данные и открытия в области естественных наук, а также истории, антропологии, педагогики.

Существенное место в идеологии зрелого и позднего немецкого Просвещения занимала проблематика христианской религии, ее истоков и корней, нравственного содержания веры, ее отношения к научному знанию. Заметную роль в обсуждении этих вопросов играли такие последователи немецкой линии спинозизма и пантеизма, как **И. Х. Эдельман** (1698–1767), **Ф. К. Кноблаух** (1756–1794), **Г. Форстер** (1754–1794) и др., а также представители деистической теории естественной религии **Г. С. Реймарус** (1704–1768), **И. Х. Шульц** (1739–1823) и др. Как правило, они выступали с радикальной критикой религии откровения, хотя и признавали ее важную роль в деле воспитания человечества, осмысления принципов добра и справедливости на ранней стадии истории общества. В этом отношении особенно показательно творчество **Г. Э. Лессинга** (1729–1781), который внес существенный вклад в развитие многих аспектов просветительской мысли — политической, философской, эстетической, педагогической, литературной, нравственно-религиозной.

В своих собственно философских работах Лессинг выходил за рамки метафизического рационализма вольфианской школы, а также поверхностного эмпиризма, эклектического здравомыслия, просветительской философии вообще. Их основную ограниченность он усматривал в принципиальном антиисторизме, в неспособности как рационалистических, так и эмпирико-психологических и сенсуалистических подходов объяснить и выразить индивидуальные, неповторимые особенности вещей и их развития. В этих установках Лессинг в немалой степени опирался на ряд существенных и забытых идей Лейбницевой монадологии, придав им вместе с тем новое, более конкретное теоретическое содержание мировоззренческую значимость.

В работе «О действительности вещей вне бога» он развивал своеобразный пантеистически-спинозистский принцип, противопоставляя его как деистическому, так и рационалистически-метафизическому "удвоению вещей": понятие о вещи, считает Лессинг, которое имеет Бог, совпадает с самой вещью, они есть одно и то же: в действительности нет ничего, что существовало бы вне Бога, а в Боге — ничего такого, чего нет в действительности.

В своих эстетических трактатах и работах, посвященных истории греческого искусства, Лессинг подверг резкой критике принципы вольфианской рационалистической эстетики классицизма, основным теоретиком которого в Германии был Готтшед. В качестве основного эстетического принципа Лессинг выдвинул идею единства подражающего и типизирующего, т. е. индивидуального, чувственно-образного и обобщающего, понятийно-всеобщего способов воспроизведения и выражения действительности в художественных произведения. Причем, считал он, в каждом отдельном виде искусства (в поэзии, живописи и т. п.) способ сочетания этих подходов должен иметь свою специфику.

В этих идеях Лессинг развивал аналогичные идеи Баумгартена, Мейера и других представителей вольфовской школы (и ее противников) о необходимости различения двух типов познания:

чувственного и рационального, причем такого, при котором первое отнюдь не сводится к низшему уровню второго, но имеет самостоятельные особенности и даже известные преимущества перед ним (в плане богатства конкретного содержания, непосредственной очевидности, а также наличия в нем момента чувственного удовольствия и т. п.). Развивая этот эстетический, ценностный аспект чувственного познания, Лессинг вносит в него момент активно-творческого отношения к действительности: не только пассивно-образного отражения индивидуальных особенностей воспринимаемого предмета, но и активного его освоения и воссоздания в художественном образе, содержащего в себе момент оценки, т. е. субъективного отношения творца к предмету художественного произведения.

Особой заслугой Лессинга является то, что в этот принцип субъективной эстетической оценки он, помимо индивидуального и чувственного момента удовольствия, вносит идею историзма, развития, касающегося становления и формирования не только чувства удовольствия, но и связанного с ним разума, мышления, да и всех других способностей человека и типов их деятельного применения. Правда, этим идеям Лессинг не придал сколько-нибудь теоретически строгого и философски-обобщенного оформления и обоснования, однако само направление его мысли шло в русле наиболее перспективных исканий современной ему немецкой философии, прежде всего вызревания идеи активно-деятельной сущности человека как субъекта культуры и практического освоения и преобразования действительности, сформулированной во всей ее теоретической и мировоззренческой масштабности у Канта.

Важная роль принадлежит Лессингу в разработке вопроса об историческом характере соотношения позитивной или богооткровенной и естественной религии, что оказало сильное влияние на рассмотрения этого вопроса другими мыслителями. Принципы естественной религии, считал Лессинг, основываются на некоторых заложенных в человеческом разуме вечных истинах религии или веры. Писание и другие богооткровенные памятники лишь способствовали их осознания и потому сыграли некоторую положительную роль в историческом процессе осмысления и закрепления этих вечных истин, хотя на определенном этапе исторического развития человечества они превратились в тормоз для их адекватного осмысления и встала задача критического переосмысления и преодоления догм позитивной религии. Иначе говоря, согласно Лессингу, между исторической, или позитивной, и естественной религией следует мыслить не отношение абстрактной гармонии (Лейбниц), нейтрального дуалистического сосуществования (Вольф) или отрицания (Реймарус, позднее Шульц), а сложное, исторически изменяющееся взаимоотношение, которое следует понимать в форме процесса постоянного превращения исторического христианства в христианство разума, т. е. в основанные на принципах истины и добра принципы естественной религии и морали.

Однако главным в этих рассуждения была мысль о том, что вся предшествующая история должна рассматриваться как необходимая стадия на пути к настоящему и не может быть отброшена как простое заблуждение, бессмысленная и бесполезная работа ушедших поколений. В этом и состояла основная особенность историзма Лессинга как принципа динамичного, прогрессирующего развития, включающего и сохраняющего в себе достижения прошлого.

Применяя этот принцип к истории Просвещения, Лессинг считал, что в середине XVIII в. Германия и другие страны находятся еще не на стадии Просвещения, а лишь в процессе движения к нему, постепенного осознания его принципов, требующих свободной, самостоятельной и активной мыслительной работы, самовоспитания, деятельного применения разума. Нетрудно видеть, что Лессинг развивает здесь идей, вошедшие затем в кантовскую концепцию Просвещения, этого наиболее зрелого и самокритичного выражения принципов просветительского мировоззрения.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Асмус В. Ф.* Немецкая эстетика XVIII в. М., 1962.
2. *Гейне Г.* К истории религии и философии в Германии. Собрание сочинений: В 10 т. М., 1958. Т. 6.
3. *Гегель Г.* Лекции по истории философии // Сочинения. Т. XI. М.; Л., 1935.
4. *Гулыга А. В.* Из истории немецкого материализма. М., 1962.
5. *Жучков В. А.* Немецкая философия эпохи раннего Просвещения. М., 1989.
6. *Фишер К.* История новой философии. СПб., 1905. Т. 3.
7. *Шпет Г.* История как проблема логики. М., 1916.
8. *Cassirer E.* Die Philosophie der Aufklärung. Tübingen, 1932.
9. Christian Wolff als Philosoph der Aufklärung / Deutschland Wissenschaftliche Beiträge. Halle-Wittenberg, 1980.
10. Die Aufklärung in ausgewählten Texten. Stuttgart, 1963.
11. Die Philosophie der deutschen Aufklärung. Texte und Darstellungen / Hg. R. Ciafardone. Stuttgart, 1990.
12. *Lambert J. N.* Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrtum und Schein. Leipzig, 1764.
13. *Tetens J. N.* Die philosophische Werke. 4 Bde. 1777. (R. N. 1979. Hg. G. Tonelli).
14. *Wolff Chr.* Gesammelte Werke. Bd. 1–9. Hildesheim, N.Y. 1962–1973.
15. *Zeller E.* Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz. München, 1875.

Глава 3. ФИЛОСОФИЯ АМЕРИКАНСКОГО ПРОСВЕЩЕНИЯ

Философская картина Просвещения была бы неполной без анализа достижений его американских представителей. Они не создали систематического учения о природе, обществе и человеке, подобного тому, которое изложено в сочинениях «Система природы» или «Об уме», однако в просветительскую книгу о мироздании ими было вписано немало новых страниц. Среди американских просветителей были знаменитые естествоиспытатели и ученые, крупные политические и государственные деятели. Несмотря на различия во взглядах Джефферсона и Аллена, Пейна и Франклина, Раша и Колдена, их объединяла непоколебимая вера в человеческий разум и здравый смысл. Автору памфлета «Здравый смысл», участнику и американской, и французской революций, известному государственному деятелю Томасу Пейну принадлежат такие слова: "...я привожу лишь простые факты, ясные доводы и отстаиваю здравый смысл. Мне нечего заранее доказывать читателю, я хочу лишь, чтобы он освободился от предубеждений и предрассудков и дозволил своему разуму и чувству решать самим за себя..."[1] В одном из писем к Рейналю Пейн повторяет эту мысль: "Главный и почти единственный враг, с которым предстоит теперь сразиться, это предрассудок... этот демон общества"[2].

Вслед за ним К. Колден убеждает читателей не принимать на веру никаких доводов, основанных лишь на мнении авторитетов, а Т. Джефферсон вслед за И. Алленом называет разум "единственным оракулом", пророчествами которого человек должен руководствоваться.

Отказ от предрассудков был одновременно установкой на собственный рассудок, собственный ум в отношении к традициям отцов, законам государства, предписаниям церкви, вообще ко всем делам повседневной жизни. "Ближайшим делом" американцев в тот момент стали усилия по обретению государственной самостоятельности. Жизненно необходимым поэтому становилось решение философских вопросов о природе и свойствах человека, его правах и обязанностях и связанных с этим задач наилучшего общественного устройства и правильного функционирования государственного механизма. Все просветители так или иначе касались проблем национальной независимости и государственного управления, но наиболее разработанными они были в сочинениях Т. Пейна и Т. Джефферсона.

1. МОДЕЛИ ГОСУДАРСТВЕННОГО УСТРОЙСТВА

Американским просветителям были знакомы основные положения теорий общественного договора XVII в.; были известны им и

принципы общественного договора Ж.-Ж. Руссо; они пытались развить их, так же, как и общие просветительские представления о человеке как природном существе. В работе «Права человека» (1791–1792) **Т. Пейн** (1737–1809) подчеркивает, что изучение сущности человека надо начинать не с какого-то определенного исторического времени, а с того момента, как *он* вышел из рук Творца. В этом случае ясно, что речь идет не о дикаре, дворянине или о крестьянине, а о человеке: чем был человек, когда он вышел из рук Творца? — "Человеком. Человек — таков был его высокий и единственный титул"[3]. Из этого вытекает, что и по природе, и согласно замыслу Творца все люди равны. "Я хочу сказать этим, — поясняет Пейн, — что все люди ***по роду своему едины*** и, стало быть, все они рождаются равными и имеют равные естественные права"[4].

Гражданские права вытекают из естественных, и разницу между ними, как думает Пейн, объяснить очень легко: гражданскими правами становятся те естественные права, которые человек не в состоянии сохранить в одиночку и которые поэтому можно охарактеризовать как "несохраняемые". "По этой причине он (человек — *Авт.*) отдает свое право обществу, частью которого он является, и отдает силе общества предпочтение перед своей собственной силой. Общество ничего не *дарит* ему. Каждый человек — собственник в своем обществе и по праву пользуется его капиталом"[5]. Из этого, как полагает Пейн, надо сделать следующие бесспорные выводы: 1) Гражданское право вырастает из естественного права, точнее — возникает в обмен на какое-то естественное право; 2) Гражданская власть есть не что иное, как воплощение тех естественных прав, которые личность не в силах осуществить самостоятельно и которые, следовательно, бесполезны для нее и становятся полезными для всех, только когда люди объединяются; 3) Власть, возникшую таким образом, ни в коем случае нельзя использовать для посягательства на естественные права, которые отдельная личность в состоянии сохранить.

Сказанное означает, что правительства складываются в результате общественного договора, причем Пейн специально подчеркивает, что дело касается не договора между управляющими и управляемыми, т. е. между облеченными властью людьми и гражданами, а исходно, первоначально — между отдельными индивидами, которые "***вступили в договор друг с другом*** для образования правительства"[6]. Пейн, как и Джефферсон, как и многие другие американцы, и вслед за Руссо ясно видит различие между обществом и государством, и это чрезвычайно существенный момент: именно ***общественный договор***, указывающий на акт принятия «Конституции» (или «Декларации»), ***становится той основой, на которой возникает гражданское состояние.*** На принципах общественного договора («Конституции») зиждутся государственная власть, характер ее структуры и полномочий, способ избрания и продолжительность существования парламентов, "словом, все, что касается

полной организации гражданского управления". И «Конституция» признается основным законом существования государства, так что ее принятие государству предшествует: "Государство — это всего лишь детище «Конституции»", и как раз потому, что принимает ее народ, а не правительство.

Подвергая уничтожающей критике деспотические устройства и прославляя французскую Декларацию, Пейн провозглашает суверенитет нации (народа); единственным королем в государстве, по его словам, может быть только закон. С восхищением Пейн цитирует в своих работах основные пункты французской Декларации, обосновывая то, что "люди рождаются свободными и равными в правах", что "права эти суть: свобода, собственность, безопасность и сопротивление угнетению", что "источник всей верховной власти находится в нации" и "никакое лицо не может узурпировать ее", что "свобода состоит в праве делать все то, что не вредит другому" и т. д. Перед нами достаточно ***четкая программа демократического устройства американского общества,*** которая воплотилась в жизнь во многом благодаря усилиям Т. Пейна.

Третий президент Соединенных Штатов Америки, крупный просветитель, один из авторов знаменитой Декларации независимости **Томас Джефферсон** (1743–1826) подобно Пейну исходит из незыблемых естественных прав личности и неотчуждаемых принципов народного суверенитета: "Мы считаем очевидными следующие истины, — заявляет он в «Декларации представителей Соединенных Штатов Америки, собравшихся на общий конгресс» (1776), — все люди сотворены равными, и все они одарены своим Создателем (прирожденными и неотчуждаемыми) *очевидными** правами, к числу которых принадлежат жизнь, свобода и стремление к счастью"[7]. "Для обеспечения этих прав учреждены среди людей правительства, заимствующие свою справедливую власть из согласия управляемых"[8]. Если форма правления становится непригодной для этой цели, если правительство превращается в деспотическое, то народ имеет все основания для их устранения. Ни деспотизм, ни право наследования власти не должны существовать. Законы устанавливаются не на века, и те поколения, которых они не устраивают, могут — и имеют на это полное право — изменить их в соответствии с изменившимися требованиями. Критика деспотизма вплетается Джефферсоном в контекст борьбы против английского владычества, и в связи с этим в работе «Общий обзор прав Британской Америки» (1774) Джефферсон поясняет, что английский король — не более, чем главный чиновник своего народа, назначенный законом и наделенный определенной властью, чтобы помочь работе государственной машины.

Джефферсон объявляет республиканское правление наилучшим; рассуждая о возможности демократических порядков в

* Курсивом выделено то, что принято Конгрессом, в скобки взято то, что предложено Джефферсоном.

штате Вирджиния, он разъясняет, что такое республика: "...давайте считать республиканским такое государство, все члены которого имеют равное право голоса в управлении через представителей... избранных ими самими и ответственных перед ними в какой-то короткий промежуток времени"[9]. "Подлинной основой республиканского правительства являются равноправие каждого гражданина, равные личные и имущественные права и распоряжение ими"[10]. Джефферсон уделяет внимание и акту необходимого **разделения властей,** он набрасывает план демократических преобразований, сводящихся к установлению всеобщего избирательного права, равного представительства в законодательных органах, к выборности или сменяемости судей, присяжных, шерифов, к разделению конфедерации на административные районы и внесению периодических поправок к «Конституции». Если и можно говорить о каких-то преимуществах одних людей перед другими, то, по Джефферсону, ими могут быть только природный талант и добродетель; они-то и создают настоящую "естественную аристократию" в отличие от придуманной людьми искусственной, иерархически-сословной аристократии. Отстаивая равные права граждан, ***Джефферсон выступил*** и ***против рабства;*** он предложил освободить рабов, по крайней мере родившихся после принятия «Конституции», считая, что к тому же их надо обеспечить всем необходимым для жизни.

Не имея возможности входить во все детали предложенных американскими просветителями моделей, подчеркнем еще раз, что главными принципами общественного договора признаются: свобода и независимость личности, равные права всех граждан, неприкосновенность частной собственности, незыблемость народного суверенитета, законность стремления каждого к счастью и сопротивления посягательствам на жизнь и свободу. Только на этом фундаменте может возникнуть правовое государство, и в глубоком понимании этого вопроса американские просветители еще и сегодня — впереди некоторых отечественных теоретиков.

Взгляды на общество **Б. Франклина** и **И. Аллена, Б. Раша** и **Т. Купера** родственны изложенным выше. Модели общественного устройства создавались просветителями на основе природной сути человека и естественности его прав. Что же представляла собой природа вообще? Мы найдем ее своеобразное материалистическо-деистическое толкование в сочинениях врача и биолога К. Колдена, политического деятеля и мыслителя И. Аллена, медика и химика Б. Раша, ученого и общественного деятеля Т. Купера и, конечно, знаменитого естествоиспытателя и философа Б. Франклина.

2. ПОДХОД К ПРИРОДЕ

Американские просветители разделяли многие идеи английских свободных мыслителей и французских философов: им свойственен и общий для просветителей пиетет перед И. Ньютоном. Несмотря

на признание Бога Творцом мироздания, американские философы пытались доказать, что ***после акта творения природа начинает действовать и развиваться по своим законам, так что в ней нет места никаким чудесам.*** Вполне в духе ньютоновских идей любое природное тело наделяется имманентно присущей ему силой, благодаря которой оно оказывает воздействие на другие тела. В сочинении «Принципы действия материи; притяжение тел и движение планет, объясненное из этих принципов» (1748) **К. Колден** (1688–1776) пишет, например, так: "Каждая вещь, которую мы знаем, есть агент (agent) или имеет действующую силу, так как мы ничего не знаем о вещи, кроме ее действия и следствий этого действия. Когда вещь перестает действовать, она как бы исчезает для нас"[11]. Сила инерции, имеющая такое большое значение внутри ньютоновской механики, трактуется Колденом как неизменное существенное свойство всякой материи. Эта сила, по мнению Колдена, не может сводиться к движению, поскольку ее сущность состоит в противодействии, в сопротивлении действию другой силы.

Колден подчеркивает, что сопротивляющаяся сила, хотя она и деятельна, не совпадает с движущей силой, которая также имманентна материи. В этом Колден следует Ньютону, но он расходится с ним по вопросу о возможности действия силы на расстоянии: с точки зрения Колдена, дальнодействие, т. е. притяжение, осуществляется не через пустоту, а через эфир. Гипотеза относительно эфира имеет для Колдена фундаментальное значение: он объявляется особым видом материи, которых насчитывается три. Один вид — это материя, способная к сопротивлению (обладающая силой инерции), другой — эфир, заполняющий все промежутки между телами и их частицами; третий — свет, воплощающий в себе движение в собственном смысле слова. "Наша Земля и все, что на ней находится... состоит, главным образом, из сопротивляющейся материи, — пишет Колден, — все пространство между этими большими телами и равным образом промежутки между частями или частицами, из которых они составлены, наполнены эфиром, так что движущаяся материя (как свет) повсюду проходит через пространство, наполненное эфиром"[12]. Не противоречит здравому смыслу, как полагает Колден, утверждение, что хотя Бог и создал материю, наделив ее способностью к движению и распределив его в определенных пропорциях по различным частям Вселенной, далее материя развивается по своим законам: "Я не вижу необходимости соединять идею действия и идею духовности, так как это самостоятельные и различные идеи"[13]. Материя непременно должна содержать в себе и сопротивляющуюся, и движущуюся, и распространяющуюся силы, потому что иначе она не может существовать: "Слово ***материя***, когда оно представляет просто пассивное сущее, не имеющее ни силы, ни действия, ни свойства, синомично слову ***ничто***"[14]. Таким образом, материи или природе приписывается самодвижение.

Мысли Колдена подхватывает **И. Аллен** (1737–1789). В работе «Разум — единственный оракул человека...» (1785) он определяет

природу как материю, обладающую формой и движением. Богу принадлежит роль некоего регулятора мироздания, и несмотря на то что мир признается вечным и бесконечным и в этом смысле как будто равнозначным божеству, деистические мотивы в сочинениях Аллена достаточно сильны. В частности, идея божества всегда включается в идею движения, а "творение (Бога — *Авт.*) предоставляет материалы для созидания или видоизменения", в то время как "сила природы, именуемая продуктивностью, порождает огромное их многообразие"[15]. "Мы убеждены, — пишет Аллен, — что Бог — разумное, мудрое, мыслящее существо, так как в некоторой степени он сделал такими же и нас, и мы зрим его мудрость, могущество и благость в его творении и управлении миром"[16]. При этом акт творения трактуется не в христианско-каноническом смысле, а скорее в духе естественной религии. Само бытие Бога доказывается на основе причинности, а именно — исходя из необходимости завершить цепь причин, т. е. отыскать конечную (или начальную) причину; такое толкование вполне может быть включено в контекст естественнонаучных теорий того времени. "...огромная система причин и действий, — разъясняет Аллен, — необходимым образом взаимосвязана... а целое закономерно и необходимо зависит от некоторой самосущей причины... иначе она не могла бы быть независимой и, следовательно, Богом"[17]. Правда, иногда Аллен уточняет свою интерпретацию Бога в том плане, что его следует считать не конечной, а действующей причиной. Бог создает материю, он вносит порядок и гармонию в мир, так что мы постигаем Бога по мере того, как мы познаем природу. Познание природы и есть обнаружение Бога. И другого способа постижения его сущности у человека нет, поскольку она бесконечна.

Выдающийся ученый, экономист и общественный деятель, исследователь природы электричества **Б.Франклин** (1706–1790) включает представления о природе в русло своих естественнонаучных занятий. Признаваясь в симпатиях к деизму, он отводит Богу роль первотолчка, благодаря которому создается все существующее. Однако далее природа обязана своим развитием только самой себе. Материалистическое объяснение природы интересовало его и во время первого посещения Лондона (1725–1726), где он принял участие в деятельности кружка ученика Локка Мандевиля, влияние которого усилило натурфилософскую направленность подхода к природе. Начав издавать журнал «Альманах» (1733), рассчитанный на широкую публику, Франклин убеждает читателей в том, что толковать природу следует только из ее собственных законов, не обращаясь ни к каким сверхъестественным чудесам, превышающим человеческое разумение. Бога, конечно, нельзя не признавать; он сотворил все и управляет миром посредством провидения, и ему надо служить молитвами, но, как Франклин напишет впоследствии в своей автобиографии, "самое угодное служение Богу — это делать добро людям"[17]. В этом выразился гуманизм великого просветителя.

В центре внимания **Б. Раша** (1745–1813) — исследование свойств живых телесных организмов и изучение влияния физических воздействий и причин на духовные феномены. Он рассматривает телесную природу животных и человека исходя из трактовки природы как материальной субстанции. В изучении телесных свойств огромную роль, как он полагает, играет физиология, позволяющая обнаружить единство всех функций организма: "Человеческое тело в целом так создано и (части его) так взаимосвязаны, что если оно находится в здоровом состоянии, то воздействие на одну его часть возбуждает движение или ощущение или то и другое вместе во всех других его частях. С этой точки зрения тело представляется единым целым..."[18].

На основе такого понимания природы американские просветители неоднозначно решают психофизическую проблему: с одной стороны, деистическая позиция заставляет их признать бессмертие души; с другой стороны, склонность к естественнонаучным и натурфилософским размышлениям побуждает отрицать ее бессмертие. Раш, например, отстаивает тезис о том, что материя может быть так же бессмертна, как дух, а дух, напротив, так же конечен, как материя. "Материя нуждается в той же всемогущей руке для своего уничтожения, как и для своего сотворения. Я не знаю никаких доводов для доказательства бессмертия души, кроме тех, которые заимствованы из христианского откровения"[19]. Франклин в свою очередь как будто не сомневается в бессмертии души. Но после разрушения тела "душа, хотя сама она и не подвержена разрушению, должна по необходимости перестать мыслить, а перестать мыслить означает почти то же, что перестать существовать"[20].

Известный среди американских просветителей материалист **Т. Купер** (1759–1839) убежден в том, что "душа... не является бессмертной и, следовательно, не является нематериальной"[21]. К такому выводу Купера подталкивает изучение физиологии восприятия: коль скоро расстройство нервного аппарата человеческого организма ведет к исчезновению интеллектуальных феноменов, логично предположить, что эти феномены — свойства материальной сущности. Когда наступает физическая смерть, разрушаются не только все чувства, но и нервная система; исчезают все идеи; но без идей не могут существовать никакие свойства души, а значит, и сама душа. "Из этого необходимо следует, что нематериальной души вообще не существует"[22]. В подобных выводах проглядывает влияние как Гольбаха и Гельвеция с их сведением человеческой природы к "физической природе", или "физической чувствительности", так и крупных английских мыслителей Гартли и Пристли, пытающихся свести процесс познания к возбуждению и вибрации нервных волокон.

3. ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ПРОЦЕССЕ ПОЗНАНИЯ

Они формируются в американском Просвещении на базе трактовки человека как природного существа. Будучи таковым, он обладает телом и различными телесными потребностями. Американцы следуют за французами в признании за человеком права на счастье и стремление к удовольствиям. Франклин, например, полагает, что жизнь человека представляет собой непрерывный ряд действий с целью избавления от неудовольствия и страдания; в основе этого желания лежит естественный принцип себялюбия.

Несмотря на то что некоторые свойства сходны у человека с животным, он принципиально отличается от него: кроме раздражимости и ощущения, у человека есть разум. ***Процесс познания объясняется как раз исходя из убеждения во всемогуществе разума, способного охватить все, включая и бытие Бога.*** Даже в названиях работ «Разум — единственный оракул...» (И. Аллен), «Век разума» (Т. Пейн) отражены эти надежды. Пейн говорит, в частности, о том, что величайший дар Бога человеку — это дар разума. Если мы хотим судить правильно, нам надлежит сообразоваться с разумом, вторит ему Аллен. Однако вслед за французскими и английскими материалистами многие из американских мыслителей в конечном счете сводят разум к ощущениям. "Все наши идеи первоначально получаются посредством чувств и запечатлеваются в мозгу... — пишет Франклин. — Душа есть не более, как способность созерцать и сравнивать эти идеи... отсюда происходит разум"[23]. — "У нас имеется идея или восприятие внешней для нас вещи только в результате впечатления, производимого на наши чувства..." — говорит К. Колден[24].

Все американские философы убеждены в объективном существовании предметов, оказывающих воздействие на человека; критикуя в связи с этим субъективный идеализм Беркли, Колден подчеркивает, что если наши идеи о телах вызваны действиями материи, то доводы Беркли совершенно неубедительны. Раш полагает, что теории Пристли и Гартли, раскрывающие механизмы чувственного восприятия, совершенно верны. Он отвергает учение о врожденных идеях и предлагает "объяснить все наши познания о чувственных предметах впечатлениями, действующими на врожденную способность воспринимать идеи"[25]. Он также считает, что формирует новый взгляд на нервную систему, показывая, что "начало" ее находится в окончании нервов, на которые оказываются воздействия, а "конец" — в мозгу. Раш пишет, далее, что каждая часть человеческого тела наделена чувствительностью, а чувствительность — это способность испытывать ощущения; возбудимость же — это стимуляция движения под воздействием впечатлений.

Купер стоит на тех же позициях: "Имеется необходимая связь между такой структурой, как нервная система животных и свойством ощущения, или, как его часто называют, восприятия (perception) —

свойством чувствования, осознания впечатлений, произведенных на наши чувства... Местоположение восприятия, насколько мы знаем из фактов анатомии и физиологии, расположено во внутренних чувственных окончаниях нервов, испытывающих впечатление... Восприятие, ощущение, чувствование, осознание впечатлений... является свойством нервных аппаратов, принадлежащих телам животных, которые обладают здоровьем и жизнью"[26]. — "Что же касается [вопроса о] способе, образе, действии, благодаря которому восприятие возникает из стимуляции нервной системы, [вопроса] о том, *как* или *почему* оно является функцией мозга... то никто не может показать или объяснить это"[27]. Последние слова следует расценивать не как сомнение в истинности нарисованной картины познания, а лишь как констатацию трудности задачи, суть которой разъясняется Купером также и в ходе критики идеалистического толкования процесса познания: "Так как восприятие должно быть свойством чего-то и так как оно единообразно связано с нормальным состоянием нервной системы, восприятие является свойством этой системы и вытекает необходимо из ее природы или сущности. Таково подлинное и прямое доказательство учения *материализма* и оно *остается неопровергнутым*"[28]. Опровергаются, напротив, доказательства существования нематериальной и бессмертной души.

Таким образом, мы видим, что вера в Бога в ее деистической оболочке не мешает американским философам двигаться в русле материалистического сенсуализма. В этом вопросе они разделяют общие просветительские установки. Более оригинальны их взгляды на религию и нравственность.

4. ОТНОШЕНИЕ К РЕЛИГИИ И НРАВСТВЕННОСТИ

Несмотря на убеждение в существовании Творца американские просветители весьма сдержанно относились к каноническому христианскому догмату о сотворении мира. Пересмотру подвергались позиция церкви, ее требования к верующим, особенно в нравственном плане. Деизм вследствие этого выступил как своеобразная критика религии. "Для меня нестерпимы извращения христианства, но не подлинные наставления самого Иисуса", — пишет Франклин. Он замечает, что церковные догмы всегда казались ему неразумными. Не сомневаясь в бытии Бога, он признает лишь несколько принципов, характеризующих, по его мнению, сущность всякой, а точнее, естественной религии. Это — то, что Бог существует и создал мир, которым управляет с помощью провидения, что самое угодное служение Богу — делать людям добро, что душа бессмертна, и добродетель будет вознаграждена, а порок наказан здесь или в загробном мире.

Нравственные принципы, как видим, содержатся внутри религиозных заповедей. Да и вообще при ближайшем рассмотрении оказывается, что религиозные догматы сводятся к нравственным

постулатам и что, сомневаясь в божественности Христа, Франклин убежден, что "его (Христа — *Авт.*) учение о нравственности и его религия — лучшее из того, что мир когда-либо знал или может узнать"[29]. Франклин признается в том, что хочет разработать учение о нравственном совершенствовании, и в числе его принципов — такие, как воздержание, трудолюбие, искренность, справедливость, чистота, спокойствие, бережливость, решительность, порядок, умеренность и др. Протестантская этика, во многом стимулировавшая развитие частной инициативы и предприимчивости, проглядывает в них достаточно отчетливо.

Франклин отрицает за человеком свободу воли, что соответствует механистическому подходу, в русле которого развиваются его научные исследования, зато он признает нормальным стремление человека к счастью и удовольствию. Оценивая этот момент учения Франклина, некоторые авторы называют его этические взгляды эвдемонистическими; правильнее, однако, было бы говорить об этике разумного эгоизма, характеризующего Просвещение в целом.

Мысли Франклина о веротерпимости разделяют почти все американские философы; им близки и его выступления против сверхъестественных чудес, и его идеи относительно естественной религии. Так, по мнению Пейна, каждая национальная церковь, каждая религия претендует на особую божественную миссию, хочет быть исключительной, но каждая основывает свое вероучение на непонятном для человека откровении. Его же вера основывается не на религиозных догматах какой-то определенной церкви, а лишь на доводах разума: "Мой собственный ум — моя церковь"[30]. В работе «Век Разума» Пейн заявляет, что верит в равенство людей и полагает, что "религиозные обязанности состоят в справедливости поступков, милосердии и стремлении сделать наших собратьев счастливыми"[31]. Христос для Пейна — не божественная, а прежде всего нравственная личность: "Он был добродетельным и привлекательным человеком. Нравственность, которую он проповедовал и практиковал, была в высшей степени благородной... и его система не была никем превзойдена"[32].

Аллен призывает даже в религиозных делах апеллировать к одному только разуму: "...насколько нашими умами владеют предрассудки и предубеждения, — пишет он, — настолько разум исключается из нашей теории и практики... Напротив, если мы хотим судить правильно, нам надлежит сообразоваться с разумом"[33]. — "Поэтому разум должен быть мерилом, при помощи которого мы оцениваем притязания на откровение"[34]. Ни в коем случае нельзя исходить из предположения о порочности человеческого разума (по сравнению с божественным), так как разум дан человеку Богом и предназначен он для оценки традиций отцов, для проникновения и в суть религиозных заповедей, и в тайны природы. ***Не откровение, а разум — основной инструмент человеческого познания.***

Своеобразное толкование Аллен дает свободе: хотя божественное провидение поддерживает Вселенную, но Бог позволяет "наделенным

разумом деятельным существам действовать, пользуясь предоставленной им свободой, в определенных ограниченных сферах, иначе это не могло бы именоваться человеческой деятельностью, а именовалось бы деятельностью Бога"[35]. И несмотря на то что все поступки человека как будто предопределены, так как знание о них должно заранее содержаться в божественном разуме, никакого фатализма, по мнению Аллена, нет, так как "наоборот, поступки людей неизбежно обусловливают его (Бога — *Авт.*) знание. В самом деле, если бы эти поступки в действительности не были совершены во времени, вечный разум не мог бы знать о них, так как Бог не мог бы принимать ложь за истину; поэтому вечное знание Бога основано на самом факте совершения этих поступков"[36].

Аллен уделяет большое внимание проблеме свободы и прекрасно понимает, что только свобода делает человека ответственным за все свои поступки: "Свобода наших действий, сделавшая возможными добродетель и порок в человеческой природе, была внушена нашей душе одновременно с применением разума и знанием о моральном добре и зле. И хотя наши рассуждения по этому важному вопросу могут быть чрезмерно окрашены фатализмом... интуитивное знание реальности нашей свободы не может быть обманом..."[37]. Аллен, как мы видим, расходится здесь со своим единомышленником Франклином, но вполне солидарен с ним в критике религиозных догм, в том числе и относительно двоякой — божественной и человеческой — природы Христа. В учении Христа Аллен ценит нравственность, придавая ей вообще исключительно важное значение для человеческой жизни и утверждая, что добродетель и порок — единственные вещи в мире, способные пережить смерть вместе с душой. Нравственные же поступки основываются на разуме.

Внимание американских просветителей к нравственным и религиозным проблемам, борьба за свободу совести вполне объяснимы, поскольку формированию нового исторического субъекта с характерными именно для него мировоззренческими установками придавалось исключительное значение как раз в силу возникновения нового образа жизни и способа хозяйствования, появления новых человеческих отношений. В решении этих проблем американцы были бескомпромиссно нацелены на будущее и, разрушая своими сомнениями непогрешимость положений Ветхого и Нового Заветов, ориентировали человека на самостоятельность и ответственность. Этому было посвящено и все их учение. Опереться на собственный ум и здравый смысл, "поверить" разумом все события жизни и феномены духовной сферы, развить науки, построить государства на принципах гуманизма — таковы были главные их требования. В этом отношении они — подлинные просветители, настоящие представители и защитники Века Просвещения. В значительной мере именно этим личностям обязана самим своим существованием западная демократия.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Пейн Т.* Здравый смысл // Избр. сочинения. М., 1959. С. 34.

[2] Цит. по: *Fennesy R.* Burke, Paine and the Rights of Man. La Haye, 1963. P. 35.

[3] *Пейн Т.* Права человека // Избр. сочинения. С. 202. [4] Там же. С. 203. [5] Там же. С. 205. [6] Там же. С. 207.

[7] Цит. по: Американские просветители: Избр. произведения: В 2 т. М., 1969. Т. 2. С. 27. [8] Там же. [9] Там же. С. 115. [10] Там же. С. 117.

[11] Цит. по: Американские просветители... М., 1968. Т. 1. С. 157. [12] Там же. С. 177. [13] Там же. С. 163. [14] Там же. С. 177. [15] Там же. С. 249. [16] Там же. С. 239. [17] Там же. С. 153. [18] Там же. С. 437.

[19] Цит. по: *Blau I. L.* American Philosophie Adresses. N.Y., 1946. P. 324.

[20] Цит. по: Американские просветители... Т. 1. С. 83–84. [21] Цит. по: Там же. Т. 2. С. 233. [22] Там же. С. 339. [23] Цит. по: Там же. Т. 1. С. 83. [24] Там же. С. 197. [25] Там же. С. 482. [26] Цит. по: Там же. Т. 2. С. 328–329. [27] Там же. С. 329–330. [28] Там же. С. 331. [29] Цит. по: Там же. Т. 1. С. 134.

[30] *Пейн Т.* Избр. сочинения. С. 247. [31] Там же. [32] Там же. С. 250.

[33] Цит. по: Американские просветители... Т. 1. С. 397. [34] Там же. [35] Там же. С. 257. [36] Там же. С. 259. [37] Там же. С. 262–263.

РАЗДЕЛ IV

Философия второй половины XVIII–первой половины XIX вв.

Глава 1. ИСТОРИЧЕСКИЙ И СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ КОНТЕКСТ РАЗВИТИЯ ЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ И ФИЛОСОФИИ

Представляется целесообразным мысленно "вычертить" своего рода диаграмму важнейших событий истории и явлений культуры интересующего нас периода — с тем, чтобы представить себе их последовательность, параллелизм и, чаще всего, перекрещивание и взаимодействие. Начало этой воображаемой диаграммы — те моменты, когда эпоха Просвещения с ее событиями, идеями, художественной, интеллектуальной культурой, жизненными установками постепенно дополняется и сменяется "постпросветительским" периодом. Происходит это, скорее всего, в 60–70-е годы XVIII в.

В социально-экономическом развитии это были десятилетия стремительного цивилизационного прорыва в области техники (1769 г. — изобретение паровой машины низкого давления, 1767 г. — прядильной машины нового типа, знаменитой "прялки Дженни"), что в свою очередь дало толчок промышленной революции, особенно интенсивной в Англии и охватившей конец XVIII в. и все следующее столетие[1]. Из политических событий 70–80-х годов особенно значительна война за независимость США. Во Франции также уже началось то "заражение умов" идеями свободы, равенства и братства, которое вскоре привело к Французской революции 1789–1793 гг., — несомненно, центральному событию эпохи, потрясшему и социальные устои, и умы, и сердца современников, событию противоречивому и неоднозначному. Его влияние на культуру и философию весьма существенно. И до сих пор вокруг оценки и понимания революции во Франции сталкиваются различные точки зрения. Что касается социального развития Европы в самом конце XVII – первых десятилетиях XIX в.[2], то здесь прежде всего следует отметить постепенный откат революционных настроений, реставраторские тенденции и убежденность многих людей, например, в Германии, в необходимости осуществлять назревшие преобразования не через революции, а путем постепенных реформ. Главные события этой исторической эпохи известны: Наполеоновские войны, захватившие значительную часть Европы; оккупация французами

Германии; нашествие войск Наполеона в Россию, их поражение в Отечественной войне 1812 г. и последующий крах наполеоновской империи; 1815–1830 гг. — падение Наполеона, начало общеевропейской "реставрации", уступившей место новому революционному подъему; 30–50-е годы — период социальных преобразований, недовольства и брожения, которые вылились в прокатившиеся по Европе революции 1848 г.

Для Франции это был весьма сложный и противоречивый период. В политике путь вел от временного консульства к утверждению (в результате плебесцита 2 августа 1802 г.) Наполеона Бонапарта пожизненным консулом, а потом (с 1804 г.) и императором Франции. Наполеоновская Франция вела завоевательные победоносные войны с Австрией, в ходе которой и баварская часть Германии оказалась в руках французов, и с Италией (1800); воевала она и с Англией (1800–1802). В эпоху империи войны велись с коалициями европейских государств. Вместе с тем они иногда объединялись с Наполеоном. Так, победа Наполеона при Аустерлице (2 декабря 1805 г.) привела к созданию коалиции Пруссии и России (1806–1807). Однако положение дел в Пруссии, в частности в прусской армии, было таково, что после объявления Пруссией войны Наполеону поражение германского государства было предопределено. "Наполеон дунул на Пруссию, и ее не стало", — писал впоследствии Генрих Гейне.

В битвах под Йеной и Ауэрштедтом (14 октября 1806 г.) Наполеон одержал убедительную победу. Кстати, в ночь битвы под Йеной Гегель, живший тогда в этом городе, лихорадочно дописывал последние страницы своей «Феноменологии духа», а на следующий день с восторгом в душе приветствовал Наполеона — для него то был "мировой дух верхом на коне", что было типично для многих немцев, надеявшихся на реформирование отсталой Германии хотя бы ценой иноземного нашествия. Эти надежды были не напрасны: в период французской оккупации и после нее в Германии были осуществлены кардинальные изменения и реформы, и самыми важными из них стали объединение страны и отмена крепостного права. Затем Наполеон с триумфом вступил в Берлин. Император наложил на побежденную Германию огромную контрибуцию; французские войска мародерствовали. Наполеон, мечтавший о всемирной монархии, уже рассматривал Пруссию и другие государства Германии как вассальную часть Франции. К 1807 г. Италия, Германия, Австрия, Пруссия и Польша стали подвластными Наполеону. Своими военными успехами Наполеон тогда в немалой степени обязан был временному союзу с Россией (1807–1809). Когда в 1809 г. он развязал новую войну с Австрией, враги могущественного императора стали искать союза, ибо народы, подвластные Франции, начали пробуждаться к сопротивлению. Даже в раздробленной, униженной Германии появились национально-патриотические настроения. Выдающиеся деятели немецкой культуры (например, Фихте в знаменитых «Речах к немецкой нации») сумели эти

настроения уловить и ярко выразить. Однако в это время Франция была как никогда сильна, а ее противники разобщены. Побежденную Австрию по Венскому миру разделили на части, подчинили Франции и ее сателлитам. Годы почти беспрерывных завоевательных войн Наполеона были вместе с тем и эпохой глубоких социальных преобразований во Франции. Главными их чертами были: 1) централизация Империи, создание сложной, жесткой, но и достаточно эффективной системы управления ею; 2) реформа законодательной и судебной систем, которая завершилась созданием «кодекса Наполеона», окончательно вотированного 21 марта 1804 г. и включавшего 2281 статью (с отменой значимости всех прежних законов); 3) широкомасштабная реформа народного образования, включая высшее образование (с нею было связано учреждение многих знаменитых теперь учебных заведений Франции); 4) государственный интерес к науке, что дало значительный толчок ее развитию во Франции, "революция" в области культуры (открытие публичных музеев и библиотек и т. д.).

Математика и естествознание лидировали в культуре Франции интересующего нас периода. ***В математике*** это было время выдающихся французских ученых **Лагранжа**, **Монжа**, **Карно**; в Германии реформатором математики стал **К.-Ф. Гаусс** (1777–1855), труды которого «Исследования по арифметике» (1801) и «Теория движения небесных тел» (1809) до сих пор считаются классическими. В небесной механике **Лаплас** создал свою гипотезу мироздания. Она изложена в шестнадцати книгах, объединенных в пять томов. Тома эти публиковались между 1799 и 1825 гг. Еще в 1796 г. Лаплас выпустил в свет сочинение «Изложение системы мира», где попытался представить на суд публики суть своего толкования ***небесной механики. В физике*** необходимо отметить открытия **Гальвани** и **Вольта**. В 1791 г. Гальвани, проведя свои знаменитые опыты над мышечными сокращениями лягушки, опубликовал труд «Об электрических силах мускульного движения». Гальвани утверждал, что ему удалось открыть "животное электричество". В Германии идеи Гальвани поддержал выдающийся ученый **Александр фон Гумбольдт** (1769–1859), который в основном стремился, опираясь на достижения естествознания и математики, создать всеобъемлющую научнофилософскую концепцию единого природного космоса, приводимого в движение внутренними силами. Впоследствии он создал фундаментальный пятитомный труд «Набросок физического описания мира». В частности, в опытах Гальвани А. фон Гумбольдт усматривал одну из возможностей научно доказать внутренние связи и взаимодействия живой и неживой природы. Натурфилософия **Шеллинга** также отражала влияние идей Гальвани и Вольта.

Политехническая школа в Париже "поставила" целую плеяду блестящих физиков, среди которых нам более известны **Малюс, Гей-Люссак, Беккерель**.

В других странах не было такого мощного прорыва в математике и естествознании. Но в некоторых областях были сделаны великие открытия, так, в Англии интенсивно работали химики — особенно известны имена **Дальтона** (1766–1844), основателя атомной теории, и **Дэви** (1778–1829).

Заметные шаги были предприняты, и опять-таки в основном французами, в естественной истории: выдающиеся биологи **Жан Батист Ламарк** (1744–1829), предложивший дихотомический метод классификации, **Жофруа Сент-Илер** (1772–1844), **Жорж Кювье** (1769–1832) также принесли науке Франции конца XVII – первой половины XIX вв. мировую славу. В медицине, особенно в хирургии, тоже был достигнут значительный прогресс благодаря таким знаменитым тогда врачам, как **Биша** (1771–1802); **Бруссе** (1772–1838), специалист по хроническим воспалениям; **Корвизар** (1776–1821), придворный врач Наполеона и авторитетный кардиолог; **Леннек** (1781–1826), изобретатель стетоскопа; **Кабанис** (1757–1808). Во главе французской медицинской школы стояли сначала **Дезо**, а потом **Дюпюитран** (1777–1835), известнейший анатом и хирург.

По своему блеску французская литература наполеоновского времени существенно уступала литературе эпохи Просвещения. Но тем не менее и в тот период творили европейски знаменитые французские прозаики и поэты. Это прежде всего ненавидимая Наполеоном и в эпоху Империи вынужденная жить вне Франции **г-жа де Сталь**, книга которой «Германия» (1810) свидетельствовала о возросшем влиянии во Франции и во всей Европе немецкой культуры. Ее романами «Корина» и «Дельфина» зачитывались многие в тогдашней Европе. Ее перу принадлежит также книга «Размышления о французской революции». Другие два видных французских писателя — **Бенжамен Констан** и **Франсуа Шатобриан** — были не только популярными писателями, но и оригинальными политическими мыслителями и моралистами.

В искусстве Франции это было время великого художника Давида, ставшего "первым живописцем" Наполеона, и его ученика Э. Делакруа. Первые шаги в живописи начал делать Ж.-Д. Энгр.

В философии Франции наполеоновская эпоха почти не дала крупных имен. **Мэн де Биран** (1766–1824) играл активную политическую роль при всех правлениях — Директории, Консульстве, Империи и Реставрации. В философии он двигался от сенсуализма Кондильяка (первые сочинения — «Влияние знамений», 1794 г.; «Влияние привычки на способность мышления», 1801 г.) к спиритуализму, воплощенному в наиболее популярных его работах — «Взаимоотношение физических и моральных свойств человека» и «Очерк основ психологии» (1813). Мэн де Биран отстаивал необходимость построения "психологии самонаблюдения", которая, однако, не в состоянии постигнуть "метафизическую природу души". В его поздних взглядах господствует идея основанной на христианстве, но мистической по своей природе "всеобщей любви".

Если Франция в описываемую эпоху как бы лидировала в математике и естествознании, а Англия была страной, где зародились и получили толчок к своему развитию политическая экономия и более конкретные хозяйственно-экономические дисциплины, то на долю Германии выпало первенство в развитии литературы, гуманитарных дисциплин и вообще всей гуманитарной культуры. Философия — правда, не сразу, а постепенно — стала играть в этом комплексе решающую роль. Среди социально-экономических и социально-политических условий, предпосылок развития Германии во второй половине XVII – первой половине XIX вв.[3] надо отметить следующие. В 40–60-х годах важными для понимания приближающегося расцвета немецкой литературы, становления Канта и других философов, существенными событиями были: возвышение Пруссии — особенно Берлина и Кенигсберга; вступление на прусский престол в 1740 г. Фридриха II; войны — в начале 40-х годов с Австрией, а также европейская семилетняя война 1756–1763 гг. В духовной культуре Просвещение постепенно уступало место новому типу мыслей и ценностей.

В исторической и философской литературе существовал и еще существует стереотип: Германия тех лет была раздробленной, безнадежно отсталой в экономико-хозяйственном отношении страной, где подавлялись свободы и достоинство человека. К этим оценкам более всего причастны сами немецкие мыслители. Достаточно прочитать критические статьи, письма Фихте, Шеллинга, Гегеля, чтобы увидеть, как ненавидели они отсталость своей страны, как мечтали о ее единстве и превращении в сильное правовое государство свободных граждан. Этот критический пафос вполне понятен: немецкая культура — через философию Канта — подняла знамя критицизма. Кант называл свое время "настоящим веком критики". Гегель в начале века писал: «Германия — больше не государство»[4]. Но особенно резко о положении в Германии высказывались К. Маркс и Ф. Энгельс. О немецком народе Ф. Энгельс говорил: "...ничего кроме подлости и себялюбия; весь народ был проникнут низким, раболепным торгашеским духом"[5].

В таких характеристиках немало верного; страна была раздроблена, опутана бюрократизмом, сословными привилегиями, а главное, стонала под гнетом крепостного права; государственные учреждения, законы, судопроизводство были косными и отсталыми. Однако это лишь одна из тенденций. Была и другая: исторические факты говорят о достаточно высоком трудовом этосе, неплохом состоянии ремесла, о росте, развитии городов и их борьбе за сохранение и расширение свобод, о большом значении ценностей образования, о цивилизованном (в сравнении с другими странами) повседневном быте. Неверно говорить о народе, и в ту пору чтившем этические ценности честного труда, профессионализма, порядка, нравственной добропорядочности, коммунальной взаимовыручки: "ничего кроме подлости и себялюбия..." Корректировка, уточнения нужны, ибо без них мы не поймем, в какой социально-нравственной

макро- и микросреде выросли Кант, Фихте, Шеллинг, Гегель, Фейербах. Немаловажно, что Кант и Фихте родились и получили первоначальное образование в небольших немецких поселениях, где их жители, ремесленники и крестьяне, как раз высоко чтили профессионализм и честность труда, стремление к знаниям и образованию, пиетическую мораль, внутреннюю, а не показную религиозность. И даже тот факт, что Кант всю свою жизнь связал с Кенигсбергом (к XVIII в. превратившемся в портовый и университетский город) — одним из европейски знаменитых центров профессионального мореплавания и образования, городом, в отличие от столиц германских государств, хранившем свои права и вольности, — достаточно существен. Гегель (при всей критичности характеристик, которые он дает немцам и Германии) правильно обращает внимание на противоречивый историко-психологический сплав таких черт, как верноподданичество и свободолюбие, в немецком национальном характере. И вот именно во второй половине XVIII в. (при сохранении в поведении и сознании многих немцев элементов верноподданичества) все же был дан особенно сильный объективный исторический толчок развитию свободолюбия: стремление к освобождению от ставших нестерпимыми пут крепостничества, бюрократизма в Германии стало куда более мощным и универсальным, чем в предшествующие периоды истории. С этим и был в весьма сильной степени связан факт, отмеченный ранее, — центрирование немецкой классической мысли вокруг ценности и идеала свободы.

Поэтому специфику ситуации 40–80-х годов в Германии и в Европе в целом представляется оправданным усматривать, с одной стороны, в объективно углубившихся социальных противоречиях и назревших социальных проблемах, рассмотренных ранее, а с другой стороны, в особенно усилившемся в 60–80-х годах недовольстве народа несвободой, застоем, отсталостью, в нарастании широких настроений критицизма, в обусловленном этими умонастроениями расширившемся влиянии тех духовных форм и образований, тех философов, писателей, идеологов, которые опирались на подспудное идейно-нравственное брожение народов Европы и обращали к ним проповедь свободы и достоинства человека. И вот тогда на передние позиции в Германии суждено было выйти именно культуре, прежде всего литературе, а затем и философии. К концу 60–70-х годов относится известное движение «Бури и натиска» в немецкой литературе. В 1772 г. появилась «Эмилия Галотти» Лессинга, в 1773 г. Гёте опубликовал драму «Гец фон Берлихинген», в 1770 г. — роман «Страдания молодого Вертера», в 1779 г. появился «Натан Мудрый» Лессинга. Это были сочинения, оказавшие огромное влияние на формирование новых идей и ценностей в Германии и за ее пределами, — таких простых жизненных ценностей, как гордость, достоинство человека, уважение и сочувствие к его страданиям. Молодому Гёте удалось, обращаясь в «Геце» к событиям тридцатилетней войны в Германии, пробудить интерес к истории, к

судьбам своей раздробленной страны, свободолюбие и ненависть к притеснителям и деспотам, какими бы высокими ни были их происхождение и социальное положение.

Что касается философии, то в Германии в 70–80-е годах она начинает завоевывать невиданное даже во времена Лейбница и Вольфа, особое место в культуре. Происходит это благодаря работам Иммануила Канта. Конечно, у Канта были предшественники и работавшие независимо от него именитые или мало известные, но обладавшие глубоким философским умом современники. Тем не менее влияние, уже при жизни оказанное им на культуру своей страны, было особенно глубоким. Гёте имел право написать о Канте: "Он тот, кто создал наиболее действенное по своим результатам учение, и он глубже всех проник в немецкую культуру", а в связи с антикантовскими настроениями видного немецкого антиковеда Винкельмана Гёте заметил: "...ни один ученый, отвернувшийся от великого философского движения, начатого Кантом, ему воспротивившийся и его презревший, не остался безнаказанным..."[6].

Развитию Канта в докритический период были в известной степени параллельны начатые в 70-х годах XVIII в. исследования его бывшего ученика Гердера по проблемам искусства и литературы. В 80-х годах параллели уступили место не просто "пересечению" идей, но и их столкновению. Кант опубликовал гениальную «Критику чистого разума» (1781). Гердер создал фундаментальный труд «Идеи к философии истории человечества» (1784–1791). Кант выступил с его критикой. Гердер в ответ обрушился на кантианство. К концу 80-х годов относится ожесточенный спор между кантианцами К. Рейнгольдом, И. С. Беком и противниками Канта Ф. Г. Якоби, Г. Э. Шульцем-Энезидемом, С. Маймоном. Между тем Кант в 1787 г. опубликовал вторым изданием «Критику чистого разума» (на которое его в немалой степени подвигла полемика вокруг первого издания), а в 1788 г. — «Критику практического разума». В Англии примерно в то же время благодаря книге И. Бентама (1748–1832) «Введение в основание нравственности и законодательства» (1789) получает широкое распространение утилитаристская этика.

В 70–80-х годах (когда Гегель, Шеллинг, Гельдерлин еще учатся в школах и гимназиях) на горизонте культуры ярко светят звезды Шиллера и Гёте. В 1781 г. Шиллер публикует драму «Разбойники» (вспомним, это год выхода в свет первого издания «Критики чистого разума»), в 1782 г. — «Фиеско», в 1786 г. — «Дон Карлос», в 1787 г. — «Историю отпадения Нидерландов от испанского владычества». В 1786 и 1787 гг. Гёте пишет «Ифигению» и «Эгмонта». Когда Кант создает второй вариант «Критики чистого разума» и публикует «Критику практического разума», многие молодые умы (например, Гегель, Шеллинг, Гельдерлин, которые в это время учатся в Тюбингенском теологическом институте) связывают с кантовской философией надежды на универсальную "философскую революцию" в Германии. В 1790 г. (когда

Гегель в Тюбингене получил степень магистра философии) вышли из печати «Опыт о метаморфозе растений» Гёте и «Критика способности суждения» Канта. 90-е годы XVIII в. вообще оказались весьма плодотворными для культуры и философской мысли. В это время выходят и другие значительные работы Канта, включая «Религию в пределах только разума» (1793). В 1794 г. вместе с публикацией «Наукоучения» на небосклоне философии восходит звезда Фихте. В 1795 г. Шиллер публикует знаменитые «Письма об эстетическом воспитании человека». Заявляет о себе "романтическое" течение в немецкой философии и литературе. **Новалис** (1772–1801), или **Фр. Л. фон Гарденберг,** пишет «Гимны к ночи» (1797), «Ученик в Саисе» (1798), «Христианство или Европа» (1799, опубликовано в 1826 г.). Появляются сочинения **Людвига Тика** (1773–1853) «Вильям Ловелль», «Странствования Фрица Штернбальда». Публикуются первые работы Шеллинга, на рубеже веков — в 1800 г. — увенчивающиеся «Системой трансцендентального идеализма». 1799 г. стал важным для немецких романтиков: **Фр. Шлегель** опубликовал сочинение «Фрагменты», а **Фр. Шлейермахер** — «Речи о религии к образованным людям, ее презирающим». Для исторической ситуации конца 80-х годов XVII – начала XIX вв. главным вопросом, как известно, было отношение немцев к французской революции. Еще до французской революции культура Европы — в частности, литература Германии — привлекла внимание к напряженности обострившихся социальных противоречий, противоречий между индивидом и обществом. Революция завершила формирование тех порывов к свободе, которые отныне сделались непреходящими личностными ориентациями молодых философов.

Страстное ожидание перемен способствовало тому, что передовая немецкая интеллигенция увидела в революции событие эпохального значения, громадной преобразующей силы; осознание объективной исторической неизбежности революции, широко распространившееся в немецкой культуре, в значительной степени способствовало философским поискам закономерностей исторического процесса и критике весьма характерных для XVIII в. субъективистско-волюнтаристских подходов к истории.

По мере развертывания событий во Франции различные группы и слои передовой немецкой интеллигенции, поначалу равно воодушевленные революцией, начинают расходиться во взглядах, в оценках французского опыта. На одном полюсе оказались, например, очень популярный в Германии (чтимый и великими немецкими философами) поэт Фридрих Готлиб Клопшток, который сам принимал непосредственное участие во французской революции, и Георг Форстер, один из идейных вдохновителей Майнцской республики 1792–1793 гг. — единственной тогда республики, девять месяцев просуществовавшей на немецкой земле. На другом полюсе были многие немецкие интеллигенты, которые подобно, скажем, Шиллеру подтвердили свою в целом высокую оценку содержания, смысла революции во Франции, но одновременно четко и резко высказались о

неприемлемости для них таких ее политических методов, как репрессии, террор против инакомыслящих и инакодействующих. Одним из существеннейших пунктов размежевания стало, несомненно, отношение к религии и французского Просвещения, и французской революции. С того самого момента, когда в целом поддерживаемая немецкими писателями и мыслителями французская критика конкретных форм религиозности и официальной политики, практики церковных институтов переросла в непримиримый антиклерикализм, тем более в атеизм и преследования религии, — с этого момента в немецкой критической мысли завязались узлы самых острых размежеваний с опытом революции и с идеями Просвещения соседней Франции. И конечно, это были главные линии размежевания с теми соотечественниками, которые подобно Клопштоку или Форстеру в определенной степени поддерживали также и репрессивные методы французской революции.

Один пример для характеристики сложившейся ситуации. Гёте в 1792 г. провел два вечера в доме Форстера в Майнце и ощутил себя очень неуютно в обстановке "величайшего республиканского напряжения"[7]. Ибо ведь майнцские радикалы во главе с Форстером самим опытом революции во Франции и республики в родном городе были приведены к якобинской постановке проблемы, которую 23 декабря 1792 г. они вынесли на обсуждение в своем политическом клубе: "Не является ли только мирная революция вещью нелепо-невозможной (Unding) и не следует ли считать, что великие жертвования имуществом и кровью в такие критические моменты истории становятся выигрышем в моральном и экономическом смысле?" Положительный ответ на вопрос дал сам Форстер в газетной статье этого времени; подобная "ампутация", заявил он, в природе вещей[8]. А вот для Гёте и Шиллера, Канта и Фихте, Шеллинга и Гегеля "жертвования имуществом и кровью" были — особенно с моральной, да и с экономической точки зрения — вещью хотя и возможной, но с позиций разума и морали Unding, т. е. вещью неразумной и безнравственной.

Существовали, однако, такие сферы инициированных французской революцией перемен, к которым немецкая интеллигенция, включая философов Германии, относилась более единодушно. Это были преобразования в сфере права, законодательства, но особенно — институциональные изменения в сфере духа, культуры. О последних скажем специально. "Аспект французской революции, о котором часто забывают, заключается в том, что одновременно она была — и даже в первую очередь — культурной революцией", — пишет современный исследователь К. Штирле. Если спорно приписывание французской революции "в первую очередь" культурно-преобразующих, а не социально-политических и социально-экономических акций, то верно утверждение, согласно которому своего рода "культурная революция" составляла важную интегральную часть социальных революционных преобразований. Эта революция оказала огромное влияние именно на изменение

социальных форм, учреждений, отношений, на основе которых в самом конце XVIII и XIX вв. развивалась духовная, культурная деятельность, — и не только во Франции, но и во многих других странах Европы, в Германии в частности и особенности. "Благодаря французской революции знание, — отмечает К. Штирле, — становится общественно доступным и в качестве общественного обретает такое высокое достоинство, какого ему даже отчасти до сих пор никогда не приписывали. Старые институты знания оказались уничтожены или существенно преобразованы, и возникла новая концепция знания. В соответствии с нею одновременно были созданы новые, устремленные в будущее институты, библиотеки и королевские собрания. Это было предвосхищение, заключавшее в себе утопический момент, но знание считалось принадлежащим обществу, а институты — общественными, в принципе доступными каждому"[9].

В следующей исторической ситуации (1806–1815) Германия переживала, пожалуй, одну из самых динамичных и противоречивых эпох своей истории. Оккупация, присутствие наполеоновских войск создали противоречивое положение в стране: с одной стороны, завоеватели толкали Германию к следованию более передовым французским государственно-правовым образцам. В этих условиях и развернулись давно назревшие, но проводимые под весьма разнородными социальными влияниями крупные государственные реформы. С другой стороны, в народе, особенно к концу данного периода, пробудились патриотические чувства, антифранцузские настроения, началось сопротивление иноземному нашествию.

Немецкие философы по разным причинам (и потому, что реалистически считали революцию в Германии конца XVII – начала XIX вв. невозможной, и потому, что боялись крайностей, жертв революции) поддерживали скорее идею реформирования, а не радикального революционизирования общественных порядков своей страны, хотя видели существенные недостатки отдельных реформ, например тех, с помощью которых в условиях "французского угнетения" было отменено крепостное право и изменена законодательная система. Развитие Фихте, Шеллинга, Гегеля как теперь уже известных философов происходит, таким образом, в период реформ. Можно сказать больше: реформаторы, воспитанные на философии Канта, теперь с интересом и даже надеждой присматриваются к отечественной философской мысли.

Для того чтобы точнее проанализировать эту линию ситуационного социального взаимодействия, надо хотя бы кратко охарактеризовать планы реформаторов, особенно тех, которые действовали в сфере культуры и образования, ибо реформы в данной области были особенно близки к деятельности и помыслам философов. Вильгельм фон Гумбольдт в 1809–1810 гг. был тайным советником, возглавлявшим третью секцию министерства внутренних дел Пруссии, ведавшую делами культуры и образования. Призванный реформатором К. фон Штейном, Гумбольдт стоял у истоков энергичной,

продуманной культурной политики прусского государства. Гумбольдт, человек широко образованный, блестяще знавший мировую культуру, сам считал себя совершенно неподготовленным к сложному делу государственного руководства духовной жизнью страны. Сначала он попытался воспользоваться существовавшими в то время проектами реформ, — а в них не было недостатка. Общие проекты штейновских реформ включали и наброски культурных преобразований.

Деятельность Гумбольдта, как и его покровителя Штейна, в определенном отношении была окрашена "государственной идеей" прусского образца и вызвана к жизни стремлением вывести Пруссию, Германию в целом из состояния раздробленности, отсталости, унижения. Важнейшим средством на этом пути считалось изменение положения дел в сфере духа — прежде всего науки и образования, которые в произведениях самого Гумбольдта тесно связывались с моральным обновлением политики и государства. Отставка Штейна (при котором и осуществилась законодательная отмена крепостного права) повлекла за собой и отставку Гумбольдта, но последний продолжал принимать участие в культурной политике Пруссии. Штейну наследовал К. А. фон Гарденберг, который тоже был реформатором.

В ноябре 1817 г. в связи с расширением масштабов культурной политики прусского государства по замыслу Гарденберга и указом короля было создано для управления культурой специальное министерство. Вовсе не случайно, что оно получило название "министерства культов", ибо верховенство в культурно-духовной области по чисто немецкому образцу (вот где опять существенное отличие от Франции!) все-таки вверялось религии. Тем не менее это была социально значимая, в целом исторически прогрессивная акция, свидетельствовавшая и о начавшейся более широкой государственной институционализации деятельности в области культуры, науки, образования, религии и о демократизации культурно-образовательных процессов. К. фон Альтенштейн стал главой нового министерства. Это был человек сведущий в искусстве, гуманитарном знании, питавший честолюбивые реформаторские замыслы. В определенной мере это ему удалось. "Политика Альтенштейна в области образования во многих отношениях образует исторический первоисток современной культурной политики, начало культурно-политической традиции постабсолютистских государств", — отмечает западногерманский исследователь В. Йешке. В реформаторской деятельности прусского государства первой трети XIX в. в области культуры были свои сильные, прогрессивные стороны и свои социально-исторические ограниченности.

Германия, правда, намного отставала от революционной и наполеоновской Франции по глубине и широте реформ. Однако Германия все-таки шла именно за революционной Францией в ряде культурно-реформационных, государственно-институциональных мер. Влияние форм, образцов, идей, порожденных французской революцией,

в сфере немецкой культуры было основательным; это влияние усилилось, стало непосредственным во время французской оккупации и не исчезло после падения Наполеона. Подспудно оно ощущалось и в период реакции.

Первые десятилетия XIX в. — время расцвета немецкой классической философии, представленной прежде всего работами Фихте, Шеллинга, Гегеля, но также и немецких романтиков (Г. фон Клейст, 1777–1811, Ахим фон Арним, 1781–1831, Фр. Шлейермахер, 1768–1834). Несколько особняком стоит творчество А. Шопенгауэра, который в 1818 г. создал свой главный труд «Мир как воля и представление». Позднее, в 20–40-х годах XIX в., когда в Германии "состязаются" Гегель, Шеллинг, Шопенгауэр, когда после смерти Гегеля на арену мысли начинают выходить правые и левые гегельянцы и прежде всего Л. Фейербах, когда появляются первые работы К. Маркса и Ф. Энгельса, — в культуре и философии других стран возникают новые социально-политические течения: социализм (Сен-Симон), позитивизм (О. Конт, Г. Спенсер, Дж. Ст. Милль), анархизм (Штирнер, Прудон). В начале 50-х годов позитивизм закрепляет свои позиции в качестве одного из главных философских и социологических направлений. Таковы социально-исторические рамки, в которых возникла и развивалась философия второй половины XVII – первой половины XIX вв., а также общие контуры и тенденции развития культуры, взаимодействия философских идей.

Теперь мы обратимся к более конкретному анализу самого значительного, что возникло в философии этого периода. А самым значительным, несомненно, была немецкая философская мысль, названная "немецкой классической философией" из-за ее всемирно-исторического значения. При этом речь далее пойдет прежде всего о немецкой классической философии "в узком смысле" — о гениальных мыслителях Канте, Фихте, Шеллинге и Гегеле. Но далее будет рассмотрена и немецкая классическая философия "в широком смысле" — идеи философов, которые творили в это же время и оказали заметное влияние на развитие культуры, философской мысли своей эпохи. Представляет определенную трудность способ изложения и расположения в учебнике всего этого огромного материала. О том, что в культуре и философии происходило ***одновременно,*** приходится рассказывать ***последовательно*** (для того, в частности, чтобы не нарушать цельность анализа великих философских учений немецкой классики). Но читателю целесообразно учитывать сказанное ранее об исторической одновременности, о параллелях и взаимодействиях в целостном пространстве одной из наиболее ярких эпох культуры и мысли Германии.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] О связи между развитием общества и культуры в XVIII в. см.: Studien zum achtzenten Jahrhundert. München, 1978–1980. Bd. 1, 2/3. 1980.

[2] Об этой эпохе см.: *Craig G. A.* Geschichte Europas 1815–1980. München, 1989. S. 1–115; *Кареев Н.* Общий взгляд на историю Европы в первые две трети XIX в. СПб., 1905; *Тарле Е.* От редактора // История XIX века. М., 1938. Т. 1.

[3] См. *Nipperdey Th.* Deutsche Geschichte. 1800–1866. München, 1983.

[4] *Гегель Г. Ф. В.* Политические произведения. М., 1978. С. 65.

[5] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 2. С. 561–562.

[6] *Гёте И. в.* Собр. сочинений: В 10 т. М., 1976. Т. 10. С. 461, 180.

[7] *Roethe G.* Goethes Campagne in Frankreich. 1792. B., 1919. S. 190. См.: *Schell H.* Die Begegnung deutscher Aufklärung mit der Revolution // Evolution und Revolution in der Weltgeschichte. B., 1976; *Ritter J.* Hegel and die französiche Revolution. Metaphysik und Politik. Frankfurt a. M., 1969; *Rohrmoser G.* Emanzipation und Freiheit. München, 1970; *D'Hondt J.* Hegel et son temps. (1818–1881). P., 1968.

[8] *Förster G.* Sämtliche Schriften. Leipzig, 1843. Bd. 8. // Schell H. Op. cit. S. 52–53.

[9] *Stierle K.* Zwei Hauptstädte des Wissens: Paris und Berlin // Kunsterfahrung und Kulturpolitik in Berlin Hegels. S. 87 (Hegel-Studien. Beih. 22).

Глава 2. ФИЛОСОФСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ НЕМЕЦКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ (ГЁТЕ, ШИЛЛЕР, РОМАНТИКИ)

Выдающаяся роль Гёте в культуре и философии Германии общепризнана. "...Мы говорим о "веке Гёте", — пишет известный исследователь его творчества Карен Свасьян, — выражение это давно уже стало техническим термином историков культуры, но что оно значит? Я выскажу это мифологемой — ***золотой дождь.*** Место действия — Германия. Время действия — вторая половина XVIII – начало XX вв. Действующие лица: Гердер, Гёте, Шиллер, Лафатер, Виланд, Клопшток, Кант, Лихтенберг, Якоби, Фихте, Гаманн, Шеллинг, Крейцер, Гельдерлин, Жан-Поль, Карус, Гегель, Баадер, Новалис, Тик, Клейст, Гофман, Брентано, Моцарт, Бетховен, Шуберт и — в удвоенном качестве, братья: Шлегели, Гумбольдты, Гримм (перечень неполный). На титульном же листе — ***«Век Гёте»***[1]. Гёте действительно стал главной фигурой литературного движения "Бури и натиска" 70–80-х годов; и впоследствии великий поэт, писатель, ученый, мыслитель всегда оказывался в центре немецкой культуры.

Иоганн Вольфганг Гёте (1749–1832) родился 28 августа 1749 г. во Франкфурте-на-Майне, в семье состоятельного бюргера. О своем детстве Гёте рассказал в сочинении «Из моей жизни. Поэзия и правда». Главные из детских впечатлений — поиски внутренней религиозности, "оригинального образа мыслей" в условиях, когда протестантизм сделался официальным, сухим учением, когда распространились различные секты; вторжение Фридриха II в Саксонию в 1756 г. и борьба между "пропрусскими" и "антипрусскими" настроениями; увлечение тогдашней немецкой и французской поэзией, особенно «Мессиадой» Клопштока...[2] В 1765–1768 гг. Гёте обучался юридическим наукам в Лейпцигском университете, а после перерыва из-за болезни учился в 1770–1771 гг. в университете Страсбурга, где получил степень лиценциата права. Уже лейпцигский и страсбургский периоды отмечены интересом молодого Гёте не только к литературе, но и к философии, что выразилось прежде всего в критике "школьной", "профессорской философии" в сочинении «Collegium logicum». В Страсбурге Гёте познакомился и общался с Гердером, чьи философские и эстетические исследования повлияли на углубление философских знаний юноши. Первые поэтические опыты (1770–1775) Гёте — это его лирика, тяготевшая к жанру народной песни и драмы, в центре которых героическая личность немецкой истории. Упомянутое раннее сочинение «Гец фон Берлихинген», посвященное Тридцатилетней войне 1618–1648 гг., в художественной форме ставило перед соотечественниками проблему объединения Германии на началах свободы. Эту драму Гёте начал писать в Страсбурге, а закончил в родном Франкфурте-на-Майне, куда он возвратился с уже защищенной докторской диссертацией. Летом 1772 г. Гёте отправился в Вецлар, где находился

Иоганн Вольфганг Гёте

имперский суд, надеясь применить там свои юридические знания. Состояние суда и законопроизводства он нашел ужасающим. Юридическая карьера привлекала все меньше. Любовь к Шарлотте Буфф и закончившаяся самоубийством любовная история чиновника при Вецларской судебной палате Иерузалема сплелись в сознании Гёте, написавшего «Страдания молодого Вертера» (1774), вдохновенное и искреннее сочинение, которое сразу сделало автора знаменитым.

7 ноября 1775 г. Гёте, прибыв в Веймар по приглашению молодого герцога Карла Августа Саксонского, стал его советником. С Веймаром оказалась связанной вся последующая долгая жизнь великого поэта и ученого. В 1782 г. он стал в Веймаре Председателем совета и первым министром герцогства. Занятый на этом посту, вникая в такие важные проблемы, как финансы, лесное, горное дело Веймарского герцогства, проводя осторожные социальные реформы, Гёте с трудом выкраивал время для художественного творчества и научных изысканий. Как правило, свои сочинения он писал урывками на протяжении ряда лет. В 1790 г. он набросал первый фрагмент задуманного еще в Страсбурге «Фауста»; в 1789–1794 гг. Гёте создал цикл «Рейнеке-лис» (перевод южнонемецкого эпоса), в 1775–1786 гг. писал и переписывал драму «Ифигения в Тавриде» (первый и третий варианты были прозаическими, второй

и четвертый — стихотворными). В 1780 Гёте начал, а в 1789 г., в канун французской революции, закончил драму «Торквато Тассо». Работа над «Эгмонтом», исторической драмой, которую он писал с 1775 г., продолжалась 13 лет.

К 1794 г. относится знаменательное событие в жизни Гёте — знакомство и дружба с Шиллером. То была дружба двух гениев немецкого духа, дружба-спор. В 1797 г., в ходе дискуссий с Шиллером, Гёте написал статью «Об эпической и драматической поэзии». Весьма важным было то, что творческое общение Шиллера и Гёте касалось не только литературы. Шиллер в то время увлекался Кантом; с Гёте он вел дискуссии о кантовской, а потом и о фихтевской, шеллинговской, гегелевской философии. В 1796 г. Гёте закончил роман «Ученические годы Вильгельма Мейстера», в 1797 г. возобновил работу над «Фаустом». За годы службы в Веймаре он неоднократно совершал длительные путешествия в Италию. Потом, на основе дневников и переписки, Гёте издал том «Путешествие в Италию» (ч. I — 1816, ч. 2 — 1817, ч. 3 — 1829). В 1801 г. он снова продолжил работу над Фаустом — появился в печати монолог Фауста после первой беседы с Вагнером. В 1805 г. умер Шиллер, и это стало тяжелым ударом для Гёте. Год спустя после смерти друга Гёте закончил первую часть «Фауста» (впервые опубликована в 1808 г. в собрании сочинений). А окончено великое произведение было только в 1831 г., за год до смерти поэта. Переживший потерю жены, сына, близких, покровителей, семидесятичетырехлетним стариком страстно влюбившийся в семнадцатилетнюю Ульрику фон Ленцов, Гёте в «Фаусте» с огромной творческой энергией запечатлел пути мятежного "фаустовского духа", страсти, увлечения, устремления которого — любовь и жизнь, наука и искусство, дьявольские соблазны, борьба с "преходящим" и мечта о "бесконечности мгновения", попытки служить человечеству и предложить ему проекты идеального общества — гениально выразили коллизии бытия, глубину душевных борений личности. Мечта гетевского Фауста и его последний завет — создать общество, где люди будут надеяться "лишь на свой собственный труд".

В XIX в. Гёте много работал также над осмыслением путей немецкой культуры («Винкельман и его век», 1805), писал автобиографические и исторические сочинения: «Поэзия и правда. Из моей жизни» (ч. I–III — 1811–1814, ч. II — посмертная публикация); «Французская кампания 1792 г. и осада Майнца» (1822). Гёте увлекался культурой и поэзией Востока («Западно-восточный диван», 1819).

Рассказ о жизни и сочинениях Гёте будет далеко не полным, если упустить из виду его занятия естествознанием, перераставшие в ни с чем не сравнимую гетевскую философию природы, а также его участие в делах и дискуссиях философии достаточно длительного исторического периода.

В понимание природы Гёте — под несомненным воздействием идей диалектики, проникавших в немецкую мысль со времен

Лейбница — вносит идеи эволюции, развития, самодвижения, взаимодействий, продуктивности, полярности, восхождения. При этом ***Гёте был философствующим исследователем природы.*** Ему принадлежит открытие и описание (1784) межчелюстной кости человека, что он использовал как доказательство связи мира животных и мира человека. Самое значительное произведение гетевского естественнонаучного цикла — «Метаморфоз растений» (1790), где он выступил против идеи Линнея о неизменяемости видов и развил эволюционные идеи. К представлениям об эволюции его склоняли многочисленные наблюдения над живой и неживой природой: он знакомил с достижениями геологии, минералогии, ботаники, зоологии, физики, химии, сам проводил некоторые опыты, собирал коллекции минералов и ископаемых. Другой важный этап гетевского понимания природы как "имманентного" (по определению К. Свасьяна) приближения к ней — знаменитое «учение о цвете». В основе этого учения лежит изначальная полярность света и тьмы. Цвет Гёте определяет как свет, модифицированный тьмой. "Первоначальные цвета (протофеномены) суть ***желтый,*** ближайший к свету цвет, и ***синий,*** ближайший к тьме. Синий и желтый — две крайние точки, между которыми разыгрываются все таинства колорита. В их полярности заключена ***проблема*** цвета"[3]. ***Главное стремление Гёте — мыслью охватить природу как целое.*** Анализируя теорию и метод Гёте-естествоиспытателя на основании его знаменитых бесед с секретарем Эккерманом, наш видный историк философии В. Ф. Асмус отмечал: "...во всяком исследовании явлений природы Гёте стремился идти от ***целого*** образа явления, от синтетической связи и взаимосвязи фактов, образующих его содержание, к уразумению функций и значения его элементов и составных частей." ...Мы никогда не видим в природе, — поучал он Эккермана, — чего-нибудь единичного, но видим все в соединении с чем-нибудь другим, что находится впереди, рядом, позади, внизу и наверху..." Именно этот плодотворный принцип имел в виду Эккерман, когда писал, что Гёте в своих стремлениях к изучению природы "желал обнять целое" и что, уступая профессиональным натуралистам в знании специальных мелких деталей и подробностей, он "жил более в созерцании великих общих законов"[4].

При этом Гёте все-таки выделял из природной целостности те сферы и отношения, которые, по его мнению, могут стать основой и своего рода воплощением искомых целостности, единства, полярности, нарастания–восхождения. Такой сферой он считал органическую жизнь. В работах «Анализ и синтез» (1829), в других сочинениях Гёте подчеркивал единство аналитических и синтетических методов научно-философского исследования. Он считал, что при анализе природы надо аналитически двигаться к некоторым первичным, далее неразложимым **"первопроявлениям", "прафеноменам"** (Urphänomen; по отношению к растительному миру — "перворастение", к животному — "первоживотное").

Отношение Гёте к философии и философам по своей внешней форме весьма противоречиво. С одной стороны, что верно подчеркивают исследователи, ***Гёте нередко дистанцировался от философии;*** часто ему была более близка позиция здравого человеческого рассудка, чем философской спекуляции; он чурался абстрактного философского рассуждательства, оторванного от действительности. В этом состояло одно из различий между Гёте и Шиллером, погруженным в кантовскую философию.

С другой стороны, сам ***Гёте*** не только ***не был чужд философии,*** но, изучая произведения выдающихся философов прошлого и своей эпохи, вполне профессионально судил об их идеях. Но его всегда интересовал скорее ***дух*** той или иной философской системы, чем ***буква*** соответствующих текстов. Гёте как бы "воспарял" над ограничениями и ограниченностями философских учений и систем, постигая, а иногда и заимствуя наиболее ценное, интересное, плодотворное. У Канта Гёте всего более ценил критику познания; из сочинений кенигсбергского мыслителя он особо выделял, как свидетельствовал Эккерман, «Критику способности суждения», где, однако, он скорее "вычитывал" свои собственные идеи — опровержение телеологии (что было ему важно для научного понимания природной эволюции), мистицизма, отвержение "трансцендентных" предметов. Однако Гёте отмечал и непоследовательность ("плутовскую иронию") Канта, который и ставит границы разуму в постижении трансцендентности, и позволяет разуму эти границы перешагивать.

Занимая высокое положение придворного при одном из герцогских дворов Германии, а главное, имея всеевропейский авторитет гениального литератора и выдающегося ученого, Гёте часто использовал свое влияние, чтобы помочь наиболее ярким умам своей страны получить профессуру в немецких университетах. Так, Фихте и Шеллинг были приняты в Йенский университет не без содействия Гёте. (Правда, Шеллингу Гёте сначала не был готов дать рекомендацию, но, встретившись с философом и убедившись в его несомненной талантливости, стал помогать ему.) Отношения Гёте с Гегелем — особая и очень интересная страница истории немецкой культуры, также отмеченная противоречивостью. Одна сторона медали: Гёте весьма высоко оценивал способности Гегеля как философа. По свидетельству Паулса, в 1802 г., когда Гегель в первые свои йенские годы еще скромно держался "в тени" Шеллинга, Гёте отмечал, что, например, по математическим и физическим знаниям Гегель выше Шеллинга[5]. В 1803 г. Гегель впервые написал письмо Гёте. Это было начало переписки и общения двух великих людей немецкой культуры. Поэт в своих дневниках нередко писал о встречах с Гегелем. Он заинтересовался «Критическим журналом философии», который Гегель и Шеллинг издавали в Йене, и даже подыскивал для него рецензента. Когда Гегель (после бегства из Йены и во время работы в Бамберге) помышлял о создании собственной системы, то Гёте, узнав об этом, пожелал ему успеха, отметив

при этом (в письме к Кнебелю), что у Гегеля "великолепная голова", но что мысли свои философу "излагать очень трудно".

В 1812 г., т. е. уже в период создания «Науки логики», Гегель особенно увлекся гетевской теорией цветов, о чем знал и что оценил Гёте. Теория цветов послужила основным предметом переписки Гёте и Гегеля в 1817 г., в гейдельбергский период жизни Гегеля, а также после приглашения Гегеля в Берлин. В 1821–1827 гг. отношение Гегеля к Гёте, как и всегда, было самым почтительным (в письме к Гёте Гегель отмечает, что считает за честь назвать себя одним из духовных сыновей этого великого современника). Гёте поначалу тоже высоко оценивает и переписку, общение с Гегелем, и идеи самого Гегеля, и натурфилософские усилия гегелевских учеников Геннинга и Шубарта. Но в последние годы жизни — и это другая сторона медали — высказывания Гёте о Гегеле, его философии и особенно о его школе становятся все более критическими. Суть размежеваний Гёте с Гегелем (и не столько с философией самого Гегеля, которую он, судя по всему, основательно не изучал, сколько с "гегельянщиной") кратко можно выразить следующим образом. Гёте приветствовал саму идею диалектики и диалектического синтеза, не возражал против приведения в систему категорий диалектики. Однако он чутко уловил опасность, исходящую от абстрактной диалектической игры понятиями. "В беседе с Гегелем, — пишет В. Ф. Асмус, — он в вежливой и тонкой форме дает понять своему великому собеседнику, что диалектика, под которой Гегель разумеет "урегулированный и методически разработанный дух противоречия", в применении многих представителей гегелевской школы из умения различать "истину от лжи", чем она должна быть по своей идее, превращается в софистическое искусство "истинное представить ложным, а ложное истинным...". В ответ на реплику Гегеля, разъяснявшего, что подобные извращения метода нетождественны самой диалектике, но являются диалектическими болезнями, Гёте с радостью возражает, что непосредственное изучение природы всегда предохраняло его от таких диалектических болезней, так как предметный характер исследования немедленно отделяет здесь истину от заблуждения, выбрасывает все негодные заключения и оставляет только подтверждение и испытание в своей истинности"[6].

Философские идеи самого Гёте — это, впрочем, не только и даже не столько его полемика с философами своей эпохи, сколько ***философское содержание таких выдающихся произведений, как «Фауст», как философская лирика и философско-эстетические идеи*** и сочинения. В эстетике он, начиная с первых своих произведений («О немецком зодчестве», 1772), страстно выступал против устаревших художественных канонов за новаторство в искусстве. Вместе с тем, призыв к новаторству парадоксальным, но органичным образом объединялся у Гёте с поклонением античным идеалам красоты, что было вообще весьма характерно для культа античности, коему отдали дань многие выдающиеся деятели немецкой

культуры — Винкельман, Шиллер, романтики, особенно Гельдерлин, Гегель и др.

Гёте, много занимавшийся вопросом о "продуктивности" как основополагающем свойстве и природы и человеческой жизни, пристально вглядывался в процессы художественного творчества, чтобы усмотреть сущность гениальности, одаренности, спонтанности как важнейших феноменов этих процессов. Творческую деятельность он, с одной стороны, возводил к природе — в том числе к природным задаткам человека. Природа — предпосылка и грандиозная мастерская творчества. С другой стороны, творчество — высшее проявление активности духа, который обладает способностью соединять то, что разъединено и рассеяно в природе («О правде и правдоподобии произведений искусства», 1797)[7]. Это и развертывание многих духовных потенций, предчувствий и предвосхищений, словом, "антиципаций", которые наличествуют в душе, уме художника. "Я написал своего «Геца фон Берлихингена», — говорил Гёте в беседе с Эккерманом, — молодым человеком, двадцати двух лет, и десять лет спустя был изумлен правдивостью своего изображения. Как известно, ничего подобного я не имел возможности ни пережить, ни видеть, и поэтому знание разнообразных состояний человека могло быть мне дано лишь антиципацией"[8].

Но Гёте придавал большое значение тому, чтобы ***проблема индивидуальности художника, уникальности творческой личности решалась в тесном единстве с вопросом об общественном значении искусства, о функции эстетического воспитания как важнейшего момента преобразования общества.*** А всю эту проблематику он в свою очередь увязывал с философско-эстетическим вопросом о всеобщем, частном и особенном в природе, жизни человека и искусстве. Интересы "целого" — в разных значениях этого слова: целостность природы, общественное целое, всеобщие тенденции — художник должен, согласно Гёте, ставить во главу угла. Это обусловлено огромной значимостью общего и всеобщего в человеческой жизни. Но поскольку общее существует только в частном и через частное, то художественное творчество подчиняется закону изображения всеобщего через освоение частного и особенного; и это не абстрактное, а именно художественное освоение через образы, язык. Что касается методов творчества, то Гёте имеет в виду либо **"простое подражание природе"** (натюрморт в живописи), либо **"манеру"** — когда берется фрагмент целого (ландшафтная живопись), либо **"стиль"** — когда во главу угла ставится познание сущности, обобщение, но не иначе чем через видимые и общезначимые образы[9].

В трактовке эстетических проблем для Гёте имела немалое значение полемика с Шиллером. Но прежде чем упомянуть о ней, необходимо рассмотреть вопрос о философских аспектах творчества Шиллера, другого выдающегося литератора Германии, творившего в интересующий нас здесь исторический период.

Иоганн Фридрих Шиллер (1759–1805) — одна из самых ярких фигур в немецкой культуре. Прославившийся как выдающийся поэт, Шиллер вместе с тем был историком и философом. Мировоззрение Шиллера, его идеи и произведения тесно связаны с развитием немецкой классической философии. Исследователи его творчества с определенным правом различают путь идейного развития Шиллера до увлечения философией Канта и после того, как он сделался горячим последователем и пропагандистом кантовского учения.

Шиллер, как Гегель и Гельдерлин, происходил из Швабии; в 1773–1780 гг. он учился медицине в Штутгартской академии. С 1787 г. его жизнь была связана с Веймаром. Гёте и Шиллер прославили этот небольшой город, на некоторое время сделали его и Веймарское герцогство одним из главнейших центров немецкой культуры. Еще в 80-х годах Шиллер писал философские и эстетические сочинения (например, «О взаимосвязи животной природы человека с его духовной природой», 1780). Исключительно плодотворной деятельность Шиллера была в 90-е годы. Он занимался проблемой трагического («О трагическом искусстве», 1792). Но главные сочинения, заложившие основы шиллеровской эстетики, — «Об эстетическом воспитании человека» (1795), «О наивной и сентиментальной поэзии» (1796) — относятся уже к опосредованному влиянием Канта периоду творчества Шиллера.

В произведении «О наивной и сентиментальной поэзии» ***Шиллер дает своеобразную типологию культуры в связи с историческими этапами в отношениях человека и природы, человека и общества.*** **"Наивная" поэзия** отмечена наибольшей близостью к природе, тогда как **поэзия "сентиментальная"** — тяготением к идеалу, к пластически совершенной форме. При этом "сентиментальный" художник или отвергает действительность, всегда противоречащую идеалу (и тогда создает сатирические произведения), или выражает состояние неизбывной тоски как следствие несбыточного идеала (и тогда пишет элегии).

Эстетические размышления Шиллера тесно связаны с его художественным творчеством. Философична лирика Шиллера (таковы известные стихотворения «Боги Греции», «Идеалы», «Идеалы и жизнь»). Драмы и трагедии Шиллера — «Разбойники», «Мария Стюарт» (1800), «Орлеанская дева» (1801), «Мессинская невеста» (1802), «Вильгельм Телль» (1804), два акта незаконченной драмы «Дмитрий» (о Лжедмитрии), работа над которой была прервана смертью, — это целый мир характеров, художественных образов, воплощенных эстетических принципов, нравственно-гуманистических ценностей. Народ, героическая личность, борьба за свободу, историческая судьба — в центре творчества Шиллера.

Шиллер испытал влияние различных философских учений и направлений: британской моральный философии (Т. Рид, А. Шефтсбери), историзма Гердера. Но влияние Канта оказалось решающим. Вместе с тем, кантовскую философию Шиллер воспринимал по-своему. ***Главное, что привлекало в Канте великого поэта***

и драматурга, — кантовское учение об антиномиях. Ибо это отвечало трагическому мироощущению Шиллера, сосредоточенному вокруг противоречий, коллизий, разладов: разлада идеала и действительности, природы и человека, тела и духа, формы и материи, субъекта и объекта, понятия и созерцания, правила-нормы и чувства. И хотя Шиллер, как и Гёте, — а после того, как началась дружба с Гёте, под его непосредственным влиянием, — тяготел к целостному, к синтезу, к единству, тем не менее категории разлада, антиномичности явно брали верх над понятиями, символизирующими столь желанное гармоническое единство.

В шестом из «Писем об эстетическом воспитании» Шиллер отмечал, что характерной чертой античного человека была целостность мироощущения: он ощущал себя частью природной целостности и представителем всего полиса. Не то "современный человек" — индивид новой эпохи, которая и тогда, и теперь обозначается словом "Modern". Он болезненно ощущает раскол с действительностью. Это была идея, которую так или иначе разделяли многие крупнейшие умы Германии и других стран Европы, — Гёте, Гельдерлин, Гегель. Все они — со времени Винкельмана и не без его влияния — отдали дань идеализации античности. Современное же общество и состояние человека они, напротив, оценивали критически. Но Шиллер, как и Гёте, не был согласен с тем, что недостижимость идеала греческой целостности выносит окончательный приговор современности. Стремление к целостности, всегда свойственное человеку, должно быть поддержано. Этому должны служить эстетическое воспитание, философия, словом, культура в ее единстве. Разорванный мир противоборствующих сил, представший в трагедиях Шиллера, в основных его философских сочинениях уступает место стремлению преодолеть противоположности. Вслед за Кантом в эстетическом он ищет середину между теоретическим и практическим («Письма об эстетическом воспитании»). Динамизируя кантовское противопоставление материи и формы, Шиллер говорит о влечении к материи — чувственном влечении — и влечении к форме. Итогом этих противоположно направленных устремлений ("чувственное влечение стремится быть определенным извне, воспринять свой объект, влечение к форме — само определять, создавать свой объект")[10] является "влечение к игре, или инстинкт игры... Если предметом чувственного влечения является жизнь в самой широкой форме, а предметом влечения к форме — образ, форма (Gestalt), то предмет влечения к игре есть живой образ, т. е. красота[11]. В прекрасном, в игре Шиллер надеется "восстановить внутреннюю целостность личности, расколотой в результате калечащего разделения труда, преодолеть историческое противоречие между реальным и должным в человеческой жизни, современном обществе"[12].

Гёте и Шиллер в согласии друг с другом отстаивали идеи эстетического воспитания; оба они считали самым "гармоничным" временем истории античность, прославляли идеалы и образы античного искусства. Однако, если и существовали между двумя

Иоганн Фридрих Шиллер

великими поэтами Германии принципиальные расхождения, они касались именно философии. Гёте, о чем говорилось раньше, высоко ценил Канта, отмечал его глубокое влияние на немецкую культуру. Но в отличие от Шиллера он считал, что подчинение литературы философским конструкциям неплодотворно. В частности, ему представлялось, что "игра" литераторов в антиномии, противоречия, конфликты ведется по "подсказке философии" и создает опасный крен и для литературы, и для поверившего в нее человека. Гёте надеется, что жизнь мудрее, целостнее поэзии. Этические воззрения Гёте и особенно Шиллера дали толчок к оформлению и самоопределению влиятельного направления немецкой, да и всей мировой культуры — романтизма.

Романтическое направление в литературе разных стран в XVIII–XIXвв. — это довольно мощное, хотя и разнородное, разнонаправленное течение, которое имело значительное влияние на философию и часто пересекалось с нею. Имена более ранних немецких романтиков уже назывались. Необходимо упомянуть и о более поздних авторах — **Э. Т. А. Гофмане** и **Г. Гейне,** обычно также относимых к романтической "школе" в литературе и философии. В литературе Англии к романтическому направлению относят таких выдающихся авторов, как **У. Блейк, С. Т. Кольдридж, Д. Байрон, П. Шелли, Д. Китс.** Французские романтики — это тоже упоминавшиеся ранее **г-жа де Сталь, Ф. де Шатобриан,** а несколько позднее — **В. Гюго** и **Ф. Стендаль.**

Философское значение немецкого романтизма в наибольшей степени определяется интересом писателей, поэтов-романтиков к вопросам философии истории, к социально-политическим проблемам

прошлого и современности, к эстетическим темам, к теории и методам творчества, в частности литературы. Важнейшим обстоятельством было непосредственное участие романтиков в философских дискуссиях своего времени.

Фридрих Шлегель (1772–1829) не только разделял, но теоретически обосновывал особый интерес романтиков к античности. Ряд его работ 70-х годов посвящен этой тематике («О школах греческой поэзии», «О значении изучения греков и римлян», «Об изучении греческой поэзии»). Обращение к античности, отмечал Ф. Шлегель, "порождено бегством от удручающих обстоятельств века". Он критиковал две распространенные в науке и культуре крайности: "обожествление древних в ущерб новым и отказ от изучения древней культуры в пользу новой". Целью изучения античности Шлегель считает не слепое подражание внешним образцам, а обогащающее современную культуру "усвоение духа, истинного, прекрасного и доброго в любви, взглядах и поступках, усвоение свободы"[13].

Ф. Шлегель и другие романтики высоко оценивали современную им поэзию, но более всего чтили, конечно, Гёте. Они создали настоящий культ Гёте, которого Ф. Шлегель называл "утренней зарей истинного искусства и чистой красоты..."[14]. При этом романтики подчеркивали не только художественные достоинства современной им поэзии. Они чутко уловили, что в условиях, когда доброе, великое, смелое "недооценивалось, вытеснялось, отвергалось в конституции, обществе, школьной премудрости", литература и, в частности, поэзия дали гуманистическим ценностям "родину", "убежище", "заботу"[15]. Значительную часть наследия Ф. Шлегеля образуют его, как правило, глубоко философичные литературно-критические работы (например, «О Мейстере» Гёте, работы о Лессинге и т. д.). Ф. Шлегель специально занимался и философией — часто в форме отклика на наиболее значительные произведения философов своего времени.

Так, в 1796 г. — в связи с появлением сочинения Канта «К вечному миру» (1795) — Ф. Шлегель написал статью «Опыт о понятии республиканизма», где он, с одной стороны, поддержал главную идею и пафос кантовской работы, но с другой стороны, счел концепцию Канта недостаточно радикальной и последовательной. Шлегель полагал, что идею вечного мира следовало теснее связать с понятиями республиканизма и демократизма. При этом в противовес Канту, не принимавшему восстание, террор, анархию, Шлегель объявил самым большим политическим злом "абсолютный деспотизм" и полагал, что в борьбе с ним оправдано применение немирных, революционно-радикальных методов. "Необходимы равенство и свобода, которые будут являться основой всех политических деятельностей..." Убеждения, основанные на законе равенства, соглашался признать Шлегель, оказываются "политической фикцией"; последняя же есть "суррогат всеобщей воли по отношению к воле большинства"[16]. Но данная фикция, считал Шлегель, полезна, даже необходима для утверждения республиканизма и демократизма. Написанная Ф. Шлегелем в 1798 г. статья «О философии»

отражала влияние на его мировоззрение идей Фихте, его наукоучения и содержала попытку сделать из фихтевского философского учения о Я эстетические выводы. В 1803 г. Ф. Шлегель читал в Париже, а в 1804–1806 гг. в Берлине «Философские лекции». "Я считаю, — провозглашал Шлегель, — что основой популярности Фихте является идея сближения философии с гуманностью в истинном и большом смысле этого слова, когда оно напоминает, что человек живет среди людей, и дух человека, так далеко распространяясь, все-таки в конце концов должен вернуться на родину..."[17]. Значителен вклад Шлегеля в ознакомление немцев с литературой других народов: он переводил (иногда вместе с Л. Тиком) сочинения Шекспира, Сервантеса, Кальдерона. В начале XIX в. он был одним из тех, кто привлек внимание к восточной культуре. Его перу принадлежит книга «О языке и мудрости индусов» (1808); чтобы написать ее, Шлегель изучил санскрит.

Сходными были интересы и устремления брата Ф. Шлегеля **Августа В. Шлегеля** (1767–1845). Он также писал литературно-критические сочинения, часто граничившие с философией искусства («Суждения, мысли и идеи о литературе и искусстве», 1798), читал и публиковал лекции о литературе, искусстве, эстетике, формулирующие основы романтизма как течения («Берлинский курс», 1801–1804); «Чтения о драматическом искусстве и литературе», 1807–1808). Если Ф. Шлегель считал ведущим жанром литературы роман, то А. Шлегель больше интересовался драматическим искусством.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Свасьян К.* Философское мировоззрение Гёте. Ереван, 1983. С. 15–16.

[2] См.: *Гёте И. В.* Собр. сочинений. М., 1976. Т. 3.

[3] *Свасьян К.* Указ. соч. С. 39.

[4] *Асмус В. Ф.* Избр. философские труды. М., 1969. Т. 1. С. 138.

[5] См.: *Фишер К.* Гегель, его жизнь, сочинения и учения. М., 1933. Приложения. С. 571 сл.

[6] *Асмус В. Ф.* Указ. соч. С. 151–152.

[7] *Гулыга А. В.* Гёте // Философская энциклопедия. М., 1960. Т. 1. С. 365.

[8] *Асмус В. Ф.* Указ. соч. С. 156.

[9] См.: *Гулыга А. В.* Указ. соч. С. 365.

[10] *Schiller F.* Gessammelte Werke. B., 1955. Bd. 8. S. 441. [11] Ibid. S. 443.

[12] *Михайлов А. В.* Шиллер // Философская энциклопедия. М., 1970. Т. 5.

[13] Литературные манифесты западноевропейских романтиков. М., 1980. С. 47. [14] Там же. С. 49. [15] Там же. С. 48. [16] Там же. С. 50. [17] Там же. С. 55.

Глава 3. НЕМЕЦКАЯ КЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

НЕМЕЦКАЯ КЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ: ЕДИНСТВО И МНОГООБРАЗИЕ

Иммануила Канта (1724–1804) считают родоначальником немецкой классической философии — грандиозного этапа в истории мировой философской мысли, охватывающего более чем столетие духовно-интеллектуального развития — напряженного, очень яркого по своим результатам и чрезвычайно важного по своему воздействию на человеческую духовную историю. Он связан с поистине великими именами: наряду с Кантом это **Иоганн Готлиб Фихте** (1762–1814), **Фридрих Вильгельм Шеллинг** (1775–1854), **Георг Вильгельм Фридрих Гегель** (1770–1831) — все в высшей степени оригинальные мыслители. Каждый настолько своеобразен, что трудно не задаться вопросом, а можно ли вообще говорить о немецкой классической философии как относительно едином, целостном образовании? И все-таки это возможно: при всем богатом разнообразии идей и концепций немецкую классику отличает приверженность ряду существенных принципов, которые преемственны для всего этого этапа в развитии философии. Они-то и позволяют рассматривать немецкую классическую философию как ***единое духовное образование.***

Первая особенность учений мыслителей, причисляемых к немецкой классике, — ***сходное понимание роли философии в истории человечества, в развитии мировой культуры.*** Философии они вверяли высочайшую духовную миссию — быть критической совестью культуры. Философия, впитывая живые соки культуры, цивилизации, широко понятого гуманизма, призвана осуществить по отношению к человеческой жизнедеятельности широкую и глубокую критическую рефлексию. Это была очень смелая претензия. Но немецкие философы XVIII–XIX вв. достигли в ее претворении несомненного успеха.

Гегель сказал: "Философия есть... *современная ей* эпоха, *постигнутая в мышлении*". И представителям немецкой философской классики действительно удалось запечатлеть ритм, динамику, запросы своего тревожного и бурного времени — периода глубоких социально-исторических преобразований. Они обратили свои взоры и к человеческой истории как таковой, и к человеческой сущности. Конечно, для этого потребовалось разработать философию весьма широкого проблемного диапазона — охватить мыслью существенные особенности развития мира природы и человеческого бытия. При этом через все проблемные разделы красной нитью была проведена единая идея высочайшей культурно-цивилизующей, гуманистической миссии философии.

Кант, Фихте, Шеллинг, Гегель еще и потому так высоко возносят философию, что мыслят ее как ***строгую и систематическую***

науку, правда, науку специфическую по сравнению и с естествознанием, и с дисциплинами, более или менее конкретно изучающими человека. И все-таки философия питается живительными истоками научности, ориентируется на научные образцы и стремится (да и должна) строить себя как науку. Однако философия не просто опирается на науку, подчиняясь критериям научности, но и сама дает науке и научности широкие гуманистические и методологические ориентации.

Вместе с тем, было бы неверно представлять дело так, будто другие области человеческой жизнедеятельности и культуры только от философии обретают саморефлексию. Критическое самосознание — дело всей культуры.

Вторая особенность немецкой классической мысли заключается в том, что ей выпала миссия ***придать философии облик широко разработанной и значительно более дифференцированной, чем раньше, специальной системы дисциплин, идей и понятий,*** системы сложной и многоплановой, отдельные звенья которой увязаны в единую интеллектуальную цепь философских абстракций. Не случайно немецкая философская классика чрезвычайно трудна для освоения. Но вот в чем парадокс: именно эта высокопрофессиональная, крайне абстрактная, трудная для понимания философия смогла оказать ***огромное воздействие не только на культуру, но и на социальную практику,*** в частности на сферу политики.

Итак, немецкая классическая философия представляет единство также и в том отношении, что ее представители Кант, Фихте, Шеллинг, Гегель строят свои очень сложные и разветвленные учения, системы, включающие философскую проблематику весьма высокой обобщенности. Они прежде всего философски рассуждают о мире — о мире в целом, о закономерностях его развития. Это так называемый **онтологический** аспект философии — учение о бытии. В тесном единстве с ним строится учение о познании, т. е. теория познания, **гносеология.** Философия разрабатывается и как **учение о человеке,** т. е. **философская антропология.** Вместе с тем, классики немецкой мысли стремятся рассуждать о человеке, исследуя различные формы человеческой деятельности, в том числе социальную жизнедеятельность человека. Они размышляют об обществе, общественном человеке в рамках **философии права, нравственности, всемирной истории, искусства, религии** — таковы были в эпоху Канта различные области и дисциплины философии. Итак, философия каждого из представителей немецкой классики — разветвленная система идей, принципов, концепций, связанных с предшествующей философией и новаторски преобразующих философское наследие. Всех их объединяет еще и то, что проблемы философии решаются ими на базе весьма широких и фундаментальных мировоззренческих размышлений, ***всеобъемлющего философского взгляда на мир, человека, на все бытие.***

Еще задолго до Канта такое широкое и фундаментальное размышление охватывалось понятием "метафизика". Немецкая классическая философия критикует и в то же время преобразует метафизику, давая образцы **"метафизической"**, т. е. **общемировоззренческой культуры,** образцы концептуальной целостности, "сплачиваемой" метафизическим подходом. Немецкой классической философии была присуща метафизика в смысле целостного мировоззренческого подхода, но отнюдь не в смысле отличного от диалектики метафизического (или механического) метода.

Напротив, **третья особенность** немецкой классической философии как раз и заключается в том, что благодаря ей господство метафизического — недиалектического — метода было поколеблено. Именно немецкая классическая философия проложила путь ***новому по отношению к метафизике методу мышления и познания — методу диалектическому, разработала целостную и разветвленную диалектическую концепцию развития,*** приложимую к исследованию всех областей человеческой жизни: мира природы, общества и человека, познания, науки, культуры, нравственности. Тем самым открылись поистине грандиозные возможности применения диалектического метода.

Диалектические идеи проходят через всю немецкую классическую философию, обогащаясь и развиваясь от одного философского учения к другому. Хотя самую, пожалуй, развитую форму диалектическому методу, идеям диалектики придал Гегель, у истоков диалектической мысли — в форме порой и более интересной, чем гегелевская, — лежали размышления именно Канта.

Четвертый момент, который нельзя обойти, характеризуя немецкую классическую философию как относительно единое образование, — это некоторые ***общие принципы в подходе к проблеме исторического развития.*** Несмотря на довольно существенные различия в трактовке развития истории общества Кантом, Фихте, Шеллингом и Гегелем, главное состоит в том, что ***к истории и ее пониманию прилагаются рациональные мерки и критерии:*** историческое развитие предполагается исследовать не с помощью прозрения — интуиции, а научно-теоретически; считается возможным выделить некоторые закономерности истории. Законы истории понимались как принципы исторической "разумности". Вместе с тем, немецкие философы полагали, что главным двигателем истории являются взгляды, идеи, побуждения людей, т. е. идеальные мотивы, объединяемые в понятия сознания, "духа", мышления, познания, центральных для немецкой классической философии.

И наконец, последнее, что объединяет немецкую классику в единое целое: в своем рассмотрении человека и истории эта философия четко и ясно сконцентрирована ***вокруг принципа свободы и других гуманистических ценностей.*** При этом она не просто прокламирует гуманистические принципы (что само по себе было несомненной заслугой мыслителей в те времена, когда только началось освобождение народов Западной и Центральной Европы

от крепостного права), но и пыталась проанализировать противоречия и трудности, которые возникали на пути реализации, воплощения в жизнь этих принципов.

Немецкая классическая философия остается непреходящим достижением философской мысли, к которому примыкают и многие другие философские достижения человечества после немецкой классики. Она потому имеет ***общечеловеческое значение,*** сходное со значимостью искусства и науки, что пыталась ответить на вопросы, которые человечество задавало себе с самого начала развития философии, на те вопросы, которые оно задает себе и сегодня. То был временем, эпохой обусловленный ответ, но ответ, который выходит за пределы эпохи. Он обращен и к нам, людям сегодняшнего дня. В немецкой классике есть очень много проблем, которые весьма актуальны. Есть много вопросов, которые не могут не проникнуть в сердце современного человека, в наше сердце, потому что они — общечеловеческие вопросы. И немецкие классики по большей части предлагают на них общечеловеческий тип ответов.

Философия немецкой классики и в наши дни продолжает свою жизнь как относительно единое образование. Но немецкая классическая философия — созвездие, которое состоит из ярчайших звезд. На всю последующую жизнь человечества они зажглись на небосклоне немецкой, европейской, мировой культуры. И одна из самых ярких звезд — Иммануил Кант. Жизнь и поистине бессмертные идеи Канта станут предметом наших дальнейших размышлений.

Пусть разговор о Канте, неспешный, постепенный, основательный, систематический, поможет отвлечься от суеты, бешеных скоростей современной жизни и погрузиться в прекрасный, интеллектуально богатый, хотя и сложный мир кантовских идей. С каждым существенным шагом вдумчивый читатель наверняка обогатит свое понимание вечных для человечества проблем.

Глава 4. ИММАНУИЛ КАНТ (1724–1804)

1. ЖИЗНЕННЫЙ ПУТЬ И СОЧИНЕНИЯ И. КАНТА

Иммануил Кант[1] родился в 1724 г. в Пруссии в семье шорника. Рождение в трудовой немецкой семье XVIII в. также означало приобретение особых нравственных устоев. Говоря о Канте, нередко используют термин "пиетизм", означающий богопочитание, богобоязненность, внутреннюю религиозность.

Кант учился в Фридериканской коллегии — хорошем по тем временам учебном заведении, где прежде всего обучали древним языкам. Кант изучал латынь и превосходно овладел ею. Он увлекался римскими писателями. Отдал дань изучению естественных наук, однако потом признавался, что математику и естествознание в коллегии преподавали чрезвычайно плохо. В школьные годы (1733/34–1740) окончательно определилась склонность Канта к гуманитарно-филологическим дисциплинам. Он даже думал, что станет филологом.

С 1740 г., когда Кант был зачислен в Кенигсбергский университет (есть споры относительно того, на какой именно факультет он записался — медицинский или теологический); началась насыщенная трудом, учением жизнь. Кант впоследствии опубликует некоторые работы, которые задумал и начал писать еще в студенческие годы. В годы учебы в университете Кант уже думает над тем, как нужно формировать новую философию. Он внимательно изучает философские системы предшествующих философов. В особенности привлекает его английская философия — учения Локка и Юма. Он вникает в систему Лейбница и, конечно, изучает произведения Вольфа. Проникая в глубины истории философии, Кант одновременно осваивает такие дисциплины, как медицина, география, математика, и настолько профессионально, что впоследствии смог преподавать их. Став преподавателем Кенигсбергского университета, он читает студентам не только философию, но и курсы математики, медицины, географии. В этом, кстати, не было ничего необычного: университет давал своим выпускникам разностороннюю подготовку и добротные знания.

После окончания университета в 1746 г. Канту приходится вступить на путь, по которому впоследствии пошли и другие классики немецкой мысли, в частности Фихте и Гегель: он становится домашним учителем. Кант прошел через домашнее учительство в трех семьях. Он учительствовал у реформаторского пастора Андроша в одной из деревень Пруссии, затем — в семье фон Гюльзенов. Пожалуй, самое последнее учительское место и было наиболее существенным для Канта. В 1752–1755 гг. он обучал детей в очень знатной и богатой семье графа фон Кейзерлинга в Растенбурге

Иммануил Кант

близ Тильзита. Годы учительства не прошли бесследно: Кант много работал и уже в 1755 г. Кант благодаря своим оригинальным произведениям занял особое место в философии, в обновлении философской мысли Германии.

2. ДОКТРИЧЕСКИЙ ПЕРИОД

Самая первая работа Канта — трактат «Мысли об истинной оценке живых сил» — помечена 1746 г., годом окончания университета. Значит, она была задумана еще Кантом-студентом и опубликована Кантом-выпускником Кенигсбергского университета. Что интересно в этой работе?

Разбирая две формулы: формулу Декарта (mv) и формулу Лейбница (mv^2), в которых физика воплощает силу или импульс движения, а также исследуя некоторые отдельные аспекты философии Лейбница и Декарта, Кант стремится выяснить, есть ли в природе кроме механических сил, учитываемых названными формулами, еще и другие, не чисто механические силы. В мире механики все объясняется ссылкой на толчок и перемену движения под действием какой-то внешней силы. А ***Кант задается вопросом:***

есть ли в самих телах какая-то внутренняя, притом живая сила? Он присматривается к опытам Лейбница. Мир сам по себе — живой, динамичный. В этом уже не было сомнения. Задача виделась в том, чтобы сделать столь же живым и динамичным само объяснение мира в науке и воспроизведение его философией. И в этом заключалась поистине новаторская миссия философии. Диалектику, которая была известна с глубокой древности, требовалось теперь "вывести" из понимания мира, которое не противоречило бы новейшим достижениям опытного естествознания.

Прусская академия наук объявила конкурс; нужно было дать ответ на вопрос (он вынесен в название одной из работ Канта 1754 г.): "Претерпела ли Земля в своем вращении вокруг оси, благодаря которому происходит смена дня и ночи, некоторые изменения со времени своего возникновения?" Кант эту работу, кажется, на конкурс не подал, видимо заранее предполагая, какой тип ответа будет премирован. Действительно, премию получил итальянский священнослужитель, теолог, который пытался обосновать отрицательный ответ: Земля в своем вращении вокруг оси не претерпела никаких изменений. Скорее всего, аргументация была типичной теологической догматикой: Земля движется так, как ее "запустил" Господь Бог. Существенных изменений нет и не предвидится. Ответ Канта был противоположным. Он утверждал, что ***Земля в своем вращении вокруг оси, благодаря чему происходит смена дня и ночи, претерпевает замедление движения.*** И философ Кант пытается с помощью разных математических и логических выкладок аргументировать свой необычный по тем временам ответ. Некоторые из математических выкладок Канта признаны ошибочными, но ***принципиальное решение проблемы верно.*** Земля действительно претерпевает в своем вращении вокруг оси замедление. Всего за несколько последних лет нам не однажды приходилось переводить стрелки часов на одну секунду назад — именно потому, что предсказанное Кантом замедление состоялось. Одна секунда — промежуток времени очень малый, но корректировка важна для эталонного времени, а особенно для ориентирования кораблей в море.

ФИЛОСОФИЯ И МИРОЗДАНИЕ

В 1755 г. Кант, возвратившись в Кенигсбергский университет, пишет и защищает три диссертации. Одна из них (защищена в июне 1755 г.) посвящена проблеме огня. Интересно, что преподаватель Теске, который курировал исследование Канта, не просто дал работе высокую оценку, но и сделал ее своего рода пособием для студентов. Подобно Гераклиту, у которого огонь был первоначалом, диалектически "одушевляющим" мир, Кант сходным же образом подходит к проблеме огня, пытается исследовать ее в естественнонаучном и одновременно философском ключе. Но эта работа не оставила большого следа в истории философии, да и в жизни

самого Канта. В сентябре 1755 г. он пишет диссертацию — «О принципах метафизического познания» — "габиталиционную". Здесь Кант уже выходит на профилирующую для него **тему философской метафизики.**

Защитив вторую диссертацию, Кант приобрел право читать лекции в университете. Но приват-доценты вели занятия без оплаты. Поэтому одновременно с работой в университете нужно было зарабатывать на жизнь. Канта, конечно, гораздо больше устроило бы положение профессора Кенигсбергского университета, чрезвычайно почетное и обеспеченное. Он полагал, что не менее некоторых других преподавателей университета, уже числившихся в профессорах, достоин занять эту должность. В 1755 г. написана третья диссертация — «О физической монадологии». Защитив ее, Кант и хотел получить право стать университетским профессором. Но должности профессора еще надо было ждать и добиваться. Для Канта ожидание растянулось на пятнадцать лет. Только в 1770 г. он стал профессором Кенигсбергского университета. В течение же пятнадцати лет, оставаясь приват-доцентом, Кант преподавал не только философию, но и целый ряд других дисциплин. Одновременно он работал помощником библиотекаря, а потом и библиотекарем при Кенигсбергском университете. Надо сказать, что столь скромную, по нашим понятиям, должность для Канта добыли с огромным трудом. И когда обосновывалась необходимость вверить функции библиотекаря именно Канту, отмечалось, что он уже известен своими заслугами и незаурядными исследовательскими способностями.

Вскоре после того, как Кант начал преподавать в Кенигсберге, разразилась Семилетняя война. Во время Семилетней войны Пруссия на некоторое время стала владением России. Как раз тогда и освободилось профессорское место в университете. Приват-доцент Иммануил Кант подал прошение на имя императрицы Елизаветы. Письмо императрице написано в соответствующих тому времени верноподданических, самоуничижительных выражениях. Кант не один домогался звания профессора. Был и другой претендент, который в отличие от Канта теперь мало кому известен, — Ф. И. Бук. Но именно последний и получил должность — явно потому, что был старше, чем Кант, тогда относительно молодой философ и ученый.

Кант находит свое призвание в философии. Сначала в философии, которая связана с естественнонаучными сюжетами, а затем и в философии, которая все больше обращается к проблемам человека. Впоследствии Кант скажет об изумлении перед звездным небом и властью морального закона над человеком. Да, именно изумление, удивление перед обширностью мироздания, перед его законообразностью и красотой, а также удивление перед совершенно непостижимой на первый взгляд властью морального закона в этом мире, преисполненном пороками, — это всегда было для Канта тайной, которую он силился разгадать. Разгадывание двух главных

тайн началось еще до написания «Критики чистого разума», т. е. еще в докритический, как принято говорить, период жизни Канта[2].

«Всеобщая естественная история и теория неба» (1755) — работа очень важная и для становления самого Канта, и для всей мировой философии, а в более широком смысле — и для мировой теоретической мысли. «Всеобщую естественную историю и теорию неба» Кант открывает следующими словами: "Я избрал тему, которая по своей внутренней трудности, а также с точки зрения религии способна с самого начала вызвать у многих читателей неодобрение и предубеждение". А дальше идет изложение главного замысла работы: "Найти то, что связывает между собой в систему великие звенья Вселенной во всей ее бесконечности; показать, как из первоначального состояния природы на основе механических законов образовались сами небесные тела и каков источник их движений, — понимание этого как будто далеко превосходит силы человеческого разума. С одной стороны, религия грозит торжественно выступить с обвинением против той дерзости, когда осмеливаются приписывать природе, предоставленной самой себе, такие следствия, в которых справедливо усматривают непосредственную руку Всевышнего, и опасается найти в нескромности подобных размышлений доводы в защиту богоотступничества. Я прекрасно вижу все эти затруднения и все же не падаю духом. Я сознаю силу встающих передо мною препятствий и все же не унываю. Со слабой надеждой пустился я в опасное путешествие и уже вижу очертания новых стран. Те, кто найдет в себе мужество продолжить это исследование, вступят в эти страны и испытают чувство удовлетворения, назвав их своим именем"[3]. Кант еще, быть может, не решается назвать "новые страны" своим именем, т. е. прямо отступить от некоторых центральных догм и принципов теологии. И об этом свидетельствует следующая фраза: "Я решился на это начинание, лишь убедившись, что оно не противоречит требованиям религии". Так противоречиво выглядит зачин работы Канта.

Главный результат, достигнутый Кантом в данном произведении, состоит как раз в том, что мир действительно предстает как динамичный, подвижный, исполненный живых сил и тенденций. Его невозможно постигнуть и тем более представить себе в генезисе, если ограничиться чисто механическими силами. Таким образом, ***Кант встает на путь исследования мира согласно принципам диалектики.*** Позднее он напишет очень интересную работу «Опыт введения отрицательных величин в философии». Это будет еще одна попытка ввести диалектику, в частности учение о противоположностях, о противоречиях в картину мироздания, мира звездного, мира небесного. Кант еще увереннее пойдет по пути одушевления мира, придания ему диалектического динамизма, внутренней спонтанности, развития по законам внутренних противоречий. Это и будет началом диалектической концепции развития — очень важного достижения немецкой классической философии.

Другая центральная идея кантовского труда, не менее интересная и перспективная, уже связана с введением понятия **"система"**. Это понятие кажется нам в высшей степени современным. Представляется, что именно в наш век, в наше время ученые и философы стали работать с системными идеями, принципами и методами. На самом же деле понятие "система" очень широко использовалось еще в философии нового времени. Кант высказал мысль о том, что мироздание устроено системно, что, следовательно, есть некоторые законы сцепления сфер, тел Вселенной, в частности законы взаимосвязи небесных тел, в совокупности своей образующих единую систему, которая сама есть своего рода система систем. Рассматривая мир планет солнечной системы, Кант как раз на основе системной идеи сделал вывод, что уже известные планеты не могут исчерпывать целостной системы. К середине XVIII в. человечеству были известны лишь шесть планет: Земля, Меркурий, Венера, Марс, Юпитер, Сатурн. Планеты, расположенные за Сатурном, еще не были открыты. Но Кант уверенно заявил, что там должны быть пока неведомые людям планеты. Так мыслитель, исходя из общей философской идеи, из некоторой системной логики мироздания, совершил своего рода научное предсказание: еще при жизни Канта был открыт Уран, в XIX в. — Нептун, а в XX в. — Плутон. Кант, по всей видимости, был рад узнать об открытии Урана, потому что как бы сбылось "запланированное" им открытие.

Еще одна проблема живо интересует Канта; она же бередит умы и чувства многих людей сегодня. Ее можно сформулировать в виде вопроса: единственные ли мы, люди, мыслящие существа во Вселенной? И можно ли предположить, что есть разумные обитатели, собратья по разуму на каких-то других планетах? Кант высказывает такую идею: по истечении времени, предписанного для проживания здесь, на Земле, может начаться межпланетная жизнь человечества. Ведь нельзя же оставаться прикованными к одной "точке" мирового пространства. Кант высказывает, как видим, то самое устремление, прогностическое желание, которое в нашу эпоху начало реализовываться, — речь идет о путешествии людей к другим небесным телам, к другим планетам.

Приступив в 1755 г. к чтению лекций в качестве приват-доцента, Кант поначалу был недоволен собой. Видно, не так легко давалось ему это искусство. Но чем дальше, тем больше появляется у него внимательных, заинтересованных, а потом и восторженных слушателей. Молодежь уже наслышана о лекциях кенигсбергского философа. И еще до того, как Кант стал профессором, на его лекции специально приезжают слушатели из других городов, университетов. Лектор-исследователь — вот, может быть, самое главное и для того времени очень необычное, что соединялось в Канте. Все, что происходит в обычной жизни, что волнует людей, не ускользает от внимания Канта, который на первый взгляд кажется далеким от повседневности, "книжным" философом. Некоторые события

тогдашней истории и становятся для Канта поводом для исследования и анализа.

В 1765 г. произошло землетрясение в Лиссабоне. Откликаясь на стихийное бедствие, занимавшее умы современников, Кант пишет работу о землетрясении, пытается выяснить естественные причины стихийного бедствия. Его также интересует, почему умы людей будоражат именно непривычные, страшные происшествия, тогда как объяснение какого-либо не столь потрясающего воображение события могло быть не менее важным, чем осмысление причин землетрясений. От философа с новым типом мышления требуется, считает Кант, отвечать на тревоги, беды современников — вести вместе с ними размышления над событиями житейскими, природными, обычными или из ряда вон выходящими, с целью объяснить их с помощью методов строгого рассуждения и доказательства.

Можно привести и другой пример. В Дании появляется человек, который именует себя "духовидцем", — быстро ставший знаменитым Сведенборг. Ему приписывали почти мистическую способность "читать" мысли людей, предсказывать или описывать события, происходящие от него на большом расстоянии. По этому поводу Кант пишет работу, которая называется «Грезы духовидца, поясненные грезами метафизика». В ней подробно рассказывается о случаях, которые принесли Сведенборгу известность. Но Кант категорически возражает против того, чтобы о духовном судить как о чем-то чисто мистическом, чтобы объяснение духовных явлений вообще отрывать от требований и критериев строгого научного объяснения. Философ — против ссылок на какие-то мистические, магические способности души, некие иррациональные силы и т. д. и т. п. ***Кант ставит задачу не мистического, а рационального, научно-философского познания человеческого духа,*** всего богатства человеческого духовного мира. В этом огромная ценность работы «Грезы духовидца, поясненные грезами метафизика».

Когда Кант приобрел известность в Германии и за ее пределами, то его стали наперебой приглашать в разные университеты, обещая и большое жалованье, и большие почести. Но Кант так и не покинул Кенигсберга. И не только из-за того, что был привязан к родному городу. Главное, он опасался, что радикальные изменения жизни отвлекут его от творчества и систематического труда. И даже тогда, когда пришло приглашение из Галле, — и не от кого-нибудь, а от министра Цедлица, его восторженного почитателя, — Кант тоже отказался. Кант сам выбрал для себя спокойное, равновесное состояние духа. Оно в свою очередь поддерживалось четким сознанием равновесия ценностей, предпочтением творчества и неустанного труда в философии и культуре, а также того, что служило этим целям, — всему остальному, для него второстепенному. Второстепенное же никогда не выходило за рамки самого необходимого.

В 70–80-е годы Канта привлекают уже не только и не столько те естественнонаучные, практически интересные сюжеты, о которых шла речь. ***Кант начинает искать и обосновывать новые пути в философии,*** полагая, что размышления по отдельным проблемам интересны, должны вестись, но главное — нужно ***искать фундаментальные основания философии.*** Нужно произвести, считает Кант, настоящий переворот в философии. Этот переворот потом будет назван "коперниканским". И Кант, в высшей степени скромный, требовательный к себе мыслитель, был тем не менее уверен в своем высоком предназначении. По крайней мере дать толчок коперниканскому перевороту в философии мыслитель считает своим святым делом. В "доктрическом" развитии Канта (до 1781 г.) наиболее интересны теоретические точки роста, из которых потом родились «Критика чистого разума» и «Критика практического разума». Два главных произведения Канта образуют мостик к «Критике чистого разума». Одно из них называется «Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного» (1764)[4], второе — «О форме и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира» (1770). Последнее вместе с еще одним небольшим, но примечательным документом — письмом к Марку Герцу от 1772 г. — содержит некоторые идеи и замыслы «Критики чистого разума». Но со времени вызревания замысла до выхода в свет «Критики чистого разума» прошло целых девять лет. За девять лет Кант не публиковал ничего, кроме отдельных мелких работ; он обдумывал, вынашивал идеи «Критики чистого разума». И это тоже говорит о величайшей требовательности и ответственности Канта, достойных великого ученого и философа.

Работа «Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного» посвящена теме довольно традиционной для истории философии и истории эстетики. О человеческих чувствах — о страстях, или аффектах, — писал почти всякий крупный философ. Кант так начинает свою работу: "Различные ощущения приятного или неприятного основываются не столько на свойстве внешних вещей, возбуждающих эти ощущения, сколько на присущем каждому человеку чувстве удовольствия или неудовольствия от этого возбуждения». Далее Кант очень логично рассуждает о том, что "одни люди испытывают радость по поводу того, что у других вызывает отвращение..."[5]. Но для него главное — не тезисно, афористично высказанные утверждения, а ***обнаружение общего между чувствами возвышенного и прекрасного,*** что ведет его к раскрытию человеческого в человеке, к подлинно и истинно человеческому. Здесь уже начинает прорисовываться, пока еще не вполне явно и четко, тема, которая в моральном учении Канта, в кантовском учении о человеке превратится в центральную.

Кант стремится размежевать две тенденции человеческой жизнедеятельности, поведения, а значит, и человеческих чувств. Одна тенденция — это *благосклонность, благорасположение* (которые, в частности, проявляются в наших чувствах возвышенного и прекрасного),

сочувствие, которое мы испытываем к благоприятным для нас ситуациям, людям, нужным и приятным нам вещам. Нам всем нравится, порою вызывая в нас чувство возвышенного и прекрасного, когда один человек ведет себя по-доброму по отношению к другому человеку. Мы предпочитаем добродетельность, благорасположение. Нас вообще привлекает добрый человек и отталкивает человек злой.

Второй вид чувства благожелательности — услужливость, вежливость: "стремление быть приятным другим своей приветливостью, готовностью пойти навстречу желаниям других и сообразовывать свое поведение с их настроениями. Эта привлекательная обходительность прекрасна, и такая отзывчивость благородна". Все так, но и здесь Кант спешит добавить, что "это чувство вовсе не добродетель; более того, там, где высокие принципы не ограничивают и не ослабляют его, из него могут возникнуть всевозможные пороки"[6]. Так и слышится голос почитаемого Кантом Руссо: в галантный век, век куртуазности великие моралисты обличали лицемерие, скрывавшееся под маской "модной" обходительности. Философ предлагает придирчивее разобраться как раз в этих по видимости добрых человеческих чувствах, по видимости привлекательных человеческих поступках и постараться выделить из них те, которые являются несомненно и прочно добрыми — "добрыми по истине". Он приводит немало примеров, позволяющих снять покров с некой сентиментальной, внешней, поверхностной доброты. Кант тем самым уже подходит к пониманию различения, которое в более развитом, аргументированном виде положит в основу «Критики практического разума», — к различению так называемых *легальных* и *моральных* поступков. Это различение, в свою очередь, проложит путь в парадоксальный мир кантовского исследования *морали и нравственности,* мир совершенно особый, сконцентрированный на высочайших, абсолютных, неуступчиво выбранных Кантом образцах человеческой нравственности.

Четвертый раздел работы Канта называется «О национальных характерах, поскольку они основываются на разном чувстве возвышенного и прекрасного». Канта интересовала проблема национальной психологии. И тему возвышенного и прекрасного он явно использует для того, чтобы над этой проблемой поразмышлять. Кстати, позднее Кант напишет большие сочинения о человеческих расах. Он выскажет идеи, которые ему никогда не могли простить немецкие расисты: человеческие расы происходят из единого корня природы, и, следовательно, нет и не может быть никаких избранных рас.

Как нередко бывает с крупными мыслителями, иногда богатство их идей и догадок скрывается и в заметках, замыслах, подготовительных рукописях к той или иной работе. В этом убеждает и рукопись Канта, которая была собрана самим автором из заметок, фрагментов, но издана посмертно в качестве приложения к «Наблюдениям над чувством прекрасного и возвышенного». Как

правильно отмечают исследователи, рукопись фрагментарна, скорее состоит из некоторых афоризмов, чем является целостным исследованием. Но есть в этой работе то, что существенно и для самого Канта, и для развития европейской мысли второй половины XVIII в. Из рукописи видно, насколько важно для Канта было проникнуть в тревожившие, возбуждавшие умы многих образованных европейцев философские и нравственные идеи руссоизма. О том, какое воздействие на Канта оказал Руссо, прямо говорит на страницах рукописи сам автор: "...я по своей склонности исследователь. Я испытываю огромную жажду познания, неутолимое беспокойное стремление двигаться вперед или удовлетворение от каждого достигнутого успеха. Было время, когда я думал, что все это может сделать честь человечеству, и я презирал чернь, ничего не знающую. Руссо исправил меня. Указанное ослепляющее превосходство исчезает; я учусь уважать людей и чувствовал бы себя гораздо менее полезным, чем обыкновенный рабочий, если бы не думал, что данное рассуждение может придать ценность всем остальным, устанавливая права человечества"[7]. Эти слова позволяют заключить, что Кант пережил, вероятно, какой-то нравственный переворот благодаря чтению, изучению Руссо. Освободительное влияние руссоистской критики цивилизации испытали тогда многие мыслящие люди в Европе. Кант был среди них. Он заразился идеей Руссо о том, что более высокая нравственность и более глубокая человечность заключены не там, где о них больше и красивее разглагольствуют. Руссо противопоставил естественного человека и человека цивилизации. В то же время молодой мыслитель Кант не только отмечает огромное воздействие демократических установок Руссо, но и вступает в непростой, очень важный для него спор со знаменитым французским мыслителем.

Кант действительно идет за Руссо — вместе со всей гуманистической культурой эпохи. Он ставит вопрос широко, масштабно, философски, пролагая путь будущей новаторской философии человека, своей собственной и той, которую будет впоследствии развивать вся немецкая классика. "Чрезвычайно важно для человека знать, — пишет Кант, — как надлежащим образом занять свое место в мире, и правильно понять, каким надо быть, чтобы быть человеком. Но если он признает лишь пустую любовь или удовольствия, которые, правда, лестны для него, но для которых он не создан, — удовольствия, противоречащие установлениям, указанным ему природой, если он признает нравственные свойства, имеющие [лишь] внешний блеск, то он будет нарушать прекрасный порядок природы и только уготовит гибель себе и другим: он покидает свое место, раз его уже не удовлетворяет быть тем, к чему он предназначен. Поскольку он выходит из человеческой сферы, он ничто, и созданный этим пробел распространяет его гибель на соседние с ним члены (целого)"[8].

Но Кант не только идет вслед за Руссо, поддерживает его идеи, но и начинает с ним полемизировать. В чем же спор? Кант в общем

не приемлет руссоистскую идею возврата к "естественному состоянию" человека, не принимает в качестве панацеи от бед цивилизации рецепта Руссо — быть ближе к природе, к естественному в человеке и в человеческой жизни; тем более неприемлемо для мыслящего и еще сохранившего нравственность человека стать отшельником, бежать от цивилизации, чтобы удержать и развить нравственные начала. Не входя в подробную критику этого руссоистского идеала, Кант выражает несогласие с Руссо в общей философской формуле: "Метод Руссо — синтетический, и исходит он из естественного человека; мой метод — аналитический, и исхожу я из человека цивилизованного"[9]. Что такое человек цивилизованный? В работе «О предполагаемом начале человеческой истории» Кант пришел к выводу, что именно цивилизация дала в руки человеку средства стать человеком. Без цивилизации он не выбрался бы ни из животного состояния, ни из состояния варварства. Человек, по Канту, становится человеком как раз благодаря тому, что побеждает в себе животное начало, устанавливает правила человеческой жизни и человеческого поведения. ***Цивилизация*** — таково резюме кантовского рассуждения — ***ценна прежде всего тем, что она научила и продолжает учить человека обращаться со своими желаниями, потребностями, устремлениями,*** научила сдерживать одни свои желания, а другим — давать большой простор; цивилизация учит находить новые средства для удовлетворения неустранимых и благородных человеческих желаний. Самое главное для Канта — то, благодаря чему человек и становится человеком: он принимает в расчет другое человеческое существо.

3. «КРИТИКА ЧИСТОГО РАЗУМА»

«Критику чистого разума» Кант опубликовал в двух изданиях: первое появилось в 1781, второе — в 1787 г.[10] ***«Критика чистого разума» принадлежит к числу великих произведений философии, содержание и смысл которых всегда остаются неисчерпаемыми.*** С тех по как она появилась, не было сколько-нибудь значительного философа, который бы не обратился к изучению этой работы и не пытался бы дать ей свою интерпретацию. Каждый вдумчивый читатель способен открыть в этой работе что-то новое и интересное для себя. И почти каждая эпоха "читает" «Критику чистого разума» по-своему, видит в ней свою актуальность. Но дело не только в философах. «Критика чистого разума» Канта занимала умы многих представителей творческой интеллигенции — ученых, художников, писателей. На «Критику чистого разума» откликались и откликаются моралисты, политики, люди многих других занятий и профессий.

Кант видит задачу философии как раз в том, чтобы осуществить критику чистого разума. Это значит: не критику каких-то отдельных положений или, как он говорит, "не критику книг и

систем"[11], хотя такую критику тоже можно и подчас нужно осуществлять. Но критика по адресу отдельных людей, тех или иных произведений, вряд ли может быть, согласно Канту, по-настоящему основополагающей. Он разъясняет: "Я разумею под этим (под критикой чистого разума. — *Авт.*) не критику книг и систем, а критику способности разума вообще в отношении всех знаний, к которым он может стремиться *независимо от всякого опыта,* стало быть, решение вопроса о возможности или невозможности метафизики вообще и определении источников, а также объема и границ метафизики на основании принципов"[12]. Кант призывает отыскать корни всей проблематики, всего исследования чистого разума, этой дарованной человеку способности, этого общечеловеческого дара, чтобы выяснить, что́ чистый разум может и чего он не может, каковы его основания, как рождаются его принципы, формируются понятия.

Кант оперирует столь знакомым нам понятием "научная революция", или "революция в науке". Еще в древности математика, рассуждает он, совершила свою революцию, встав на путь науки. Рождение математики как науки в глубокой древности имело, согласно Канту, характер революционного взрыва, т. е. революции в науке. Кант утверждает, что естествознание вступило на путь научной революции значительно позже. Это произошло, по его мнению, при переходе от позднего средневековья (или, по некоторым определениям, от Возрождения к новому времени). Революционный переворот пришел вместе с учением Коперника и с последующим осмыслением естествознания у Галилея, Ньютона и др. Правда, у истоков этого процесса сам Кант ставит Ф. Бэкона как мыслителя, который хорошо понял революционный смысл духовного поворота. Фиксируя эту "революцию в способе мышления", Кант утверждает, что современная ему философия на ее путь еще не вступила. Она еще не пережила революционного переворота. «Критика чистого разума» и все последующие работы Канта как раз и содержат в себе попытку вывести философию на аналогичный путь, совершив в ней столь необходимую ***"революцию в способе мышления"***.

Но в чем именно Кант видит смысл и содержание такой революции?

Суть науки, суть человеческого познания, по Канту, заключается в том, что человек не тащится на поводу у природы. В математике, например, человек изобретает, строит геометрические фигуры, причем он делает это соответственно некоторой необходимости, по определенным принципам. В естествознании дело обстоит, согласно Канту, аналогичным образом. Естествоиспытатель ставит эксперименты, опыты, производит расчеты и, значит, заставляет природу отвечать на свои вопросы. Иными словами, революционную перемену, которая произошла с математикой в античности, а с естествознанием — в новое время и которая еще должна только произойти в философии, в метафизике, Кант видит в том, чтобы ***раскрыть***

творческий, конструктивный характер человеческого познания, человеческого мышления, деятельности человеческого разума. Речь идет об осмыслении исторического факта: наука не рождается вместе с природой, даже если это наука о природе. Наука — конструктивное и творческое создание человеческого ума.

В предисловии ко второму изданию «Критики чистого разума» Кант с самого начала стремится выразить свое отношение к коренной проблеме: **мир и познание, мир и человек,** не оставляя при этом никаких сомнений в том, почему его так интересует данная проблематика. Им движет не чисто академический, философско-теоретический интерес, как бы он ни был важен для Канта-исследователя. Кант показывает, что здесь заключен ***единственный способ теоретически обнаружить истоки человеческой свободы, понять человека как свободное существо.*** Путь доказательства — тщательное обнаружение того, что человек есть по природе своей творческое существо, способное производить новые знания, делать то, чего не делает природа, или по крайней мере вносить некоторые существенные дополнения к миру природы. Наука и искусство — яркие взлеты, впечатляющие воплощения исконного человеческого творчества, т. е. той самой свободы, которой проникнуто любое в сущности созидательное действие. Нельзя понять человека ни как свободное, ни как моральное существо, если просто связать его в качестве пассивного и зависимого предмета с природой, ее вещами и процессами. ***Свобода — некий скачок из царства естественной необходимости.*** Между научной революцией и прогрессом человеческой активности в направлении все большей свободы есть несомненная связь.

ПОНЯТИЕ АПРИОРНОГО И ЕГО РОЛЬ В КАНТОВСКОЙ ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Одно из центральных понятий, без которого «Критику чистого разума» просто нельзя постигнуть, — **понятие априорного (a priori).** Сразу же нужно представить себе, какие при этом возникают важные и интересные, до сих пор значимые проблемы. Но проблемы и чрезвычайно трудные. Постижение их требует готовности к напряженному со-мыслию и со-переживанию.

Есть очень обширная совокупность человеческих знаний, результатов человеческого познания, которые имеют ***всеобщий и необходимый характер.*** Это утверждения науки, утверждения философии. Они образуют "мир" законов, принципов и постулатов. Всеобщие и необходимые положения обычно оцениваются очень высоко — как высшая цель, задача всего человеческого знания и познания. Эти положения, как правило, оформляются в суждения, начинающиеся со слов "все" или "вся", означающие, что ***некоторые принципы или положения утверждаются применительно к целому классу вещей, событий, состояний.***

Например, естествознание кантовского времени выдвигало такой тезис: все тела протяженны. Это была истина физического знания того времени, принцип, положенный в основание механики. Или высказывалось другое положение: все тела имеют тяжесть. И Кант призывает задуматься над вопросом, что́ объединяет оба положения? Ответ таков: оба положения суть ***высказывания всеобщего и необходимого характера.*** Ибо не только для физиков, но и вообще для людей, сколько-нибудь знакомых с физическим знанием, они имеют всеобщее и необходимое значение. При этом всеобщие и необходимые постулаты отличаются от тех знаний, которые тоже могут быть сформулированы в форме некоторых всеобщих суждений, но на деле всего лишь претендуют на всеобщность и остаются эмпирическими знаниями. Например, когда-то говорили: "Все лебеди белые". А потом обнаружилось, что есть еще и черные лебеди. Кант и различает два вида знания (и познания): **опытное, основанное на опыте (от a posteriori — апостериорное) и внеопытное (от a priori — априорное).** Способ образования обоих видов знания различен.

Всякий раз, когда мы говорим: "*Все* тела протяженны", мы как бы отвлекаемся от многообразия, неисчерпаемости опыта. Всеобщее знание мы добываем каким-то иным способом, а не посредством простого эмпирического обобщения. Согласно Канту, это и есть знание, которое следует назвать априорным, внеопытным, причем не сегодня или завтра, ***а в принципе и всегда априорным.*** Оно не выведено из опыта, потому что опыт никогда не заканчивается. В том и состоит природа таких знаний и познаний, что при высказывании теоретических всеобщих и необходимых суждений мы мыслим совершенно иначе, нежели при простом обобщении данных опыта. Можно знать из опыта, что это или то тело протяженно, но, заявляя, что "все тела протяженны", мы совершаем внеопытный скачок мысли, т. е. мысль совершает переход в ту сферу, которая непосредственно опытом не обусловлена.

Таким образом, ***всякое всеобщее и необходимое теоретическое знание, истинное знание, по мнению Канта, априорно — доопытно и внеопытно по самому своему принципу.*** Но ведь всякое познание укоренено в опыте?! Кант этого и не отрицает. Более того, Введение в «Критику чистого разума» он начинает с утверждения: "Без сомнения, всякое наше познание начинается с опыта..."[13]. Рассуждение в подтверждение и доказательство этого, для Канта очевидного, высказывания приводится простое; это скорее доказательство от противного: "...чем же пробуждалась бы к деятельности познавательная способность, если не предметами, которые действуют на наши чувства...".

Но в поистине громадной по объему совокупности априорных познаний особо интересует Канта одна их группа. Какая же именно? Для ответа на этот вопрос требуются некоторые пояснения. Априорные познания, поскольку они выражаются в суждениях, Кант делит на **аналитические и синтетические априорные суждения.** Все

суждения, как известно из логики, приводят в связь субъект (*S*) и предикат (*P*) суждения. Так, в суждении "Все люди смертны" субъект (*S*) — люди, предикат (*P*) — свойство смертности. ***Все априорные суждения содержат внеопытные, т. е. всеобщие и необходимые, знания.*** Но они в свою очередь делятся на две группы. К первой группе принадлежат те, в которых предикат не прибавляет нового знания о субъекте, а как бы "извлекает" на свет божий знание, так или иначе имеющееся в субъекте суждения. Кант приводит очень характерный для своего времени пример — суждение "все тела протяженны". Оно является **априорным** (воплощает всеобщее и необходимое знание) и вместе с тем **аналитическим,** ибо в понятии тела уже заложено, в сущности, понятие протяженного. Нужен только дополнительный анализ, чтобы это выявить. В самом деле, для физики докантовского и кантовского времени понятия "тело" и "нечто протяженное" — синонимы и, стало быть, аналитически выводимы друг из друга.

Еще один вид априорных суждений — они-то и интересуют Канта в первую очередь — те, в которых устанавливаемое предикатом знание оказывается новым по сравнению со знанием, уже заключенным в субъекте. Тут имеет место новое соединение познаний и знаний, новый их синтез. Поэтому Кант называет данные суждения **синтетическими априорными суждениями.** Пример: "Все тела имеют тяжесть". Оно прежде всего априорное, ибо содержит всеобщее и необходимое знание, но, кроме того, синтетическое, ибо понятие тяжести не заключено (для кантовского времени) в понятии тела — для присоединения, синтезирования его надо расширить и обновить знание, а значит, осуществить новые познания. ***Аналитические суждения Кант называет поясняющими, а синтетические — расширяющими суждениями.*** Синтетические суждения требуют нового обращения к опыту.

Итак, ***аналитические суждения,*** по Канту, ***все априорны:*** они не требуют обращения к опыту, а значит, не дают в подлинном смысле нового знания. ***Что же касается синтетических суждений, то они могут быть эмпирическими и априорными.*** "Все эмпирические суждения, как таковые, синтетические"[14]. Они всегда, по Канту, дают новое знание.

Особое внимание Канта априорные синтетические суждения привлекают потому, что они воплощают в себе удивительную способность человека добывать **всеобщие и необходимые и вместе с тем новые знания,** опираясь на особые познавательные способности, действия, приемы познания. Всего ярче такая способность — активная, творческая — воплощается в науке. ***Истины науки, постоянно добываемые и обновляемые, и суть, согласно разъяснениям Канта, априорные синтетические суждения.*** Иными словами, раз такие суждения уже существуют, они возможны. Тут, по Канту, нет проблемы, нет спора.

А вот ***основная проблема «Критики чистого разума» сформулирована Кантом в виде вопроса: как возможны***

синтетические априорные суждения? Это значит, в центре внимания данной работы — философская проблема познания, делающего возможным истинное знание науки и практики, притом именно новое всеобщее и необходимое знание.

ЧУВСТВЕННОСТЬ И ЕЕ ВСЕОБЩИЕ ФОРМЫ — ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ

Учение о чувственности Кант называет **трансцендентальной эстетикой.** Понятие "трансцендентальное" найдет в дальнейшем свое объяснение, а пока надо раскрыть тот непривычный для сегодняшнего читателя смысл, который вкладывается в слово "эстетика". В соответствии с обычным для времени Канта понимание слово это как раз и обозначало учение о чувственности — ощущениях, восприятиях, представлениях. Уже, правда, входило в оборот и другое значение слова "эстетика" — учение о прекрасном, об искусстве. Но кантовское словоупотребление традиционное. Начиная транцендентальную эстетику, Кант снова делает первые шаги по пути, проложенному материализмом и сенсуализмом. "Каким образом и при помощи каких бы средств ни относилось познание к предметам, во всяком случае *созерцание* есть именно тот способ, каким познание непосредственно относится к ним и к которому как к средству стремится всякое мышление. Созерцание имеет место, только если нам дается предмет; а это в свою очередь возможно, по крайней мере для нас, людей, лишь благодаря тому, что предмет некоторым образом воздействует на нашу душу (das Gemut afficiere). Эта способность (восприимчивость) получать представления тем способом, каким предметы воздействуют на нас, называется *чувственностью.* Следовательно, посредством чувственности предметы нам *даются,* и только она доставляет нам созерцания; *мыслятся* же предметы рассудком, и из рассудка возникают *понятия*"[15].

Способности чувственности и рассудка — т. е. способность воспринимать, принимать впечатления, стало быть, созерцать предмет и способность мыслить его — существуют лишь в неразрывном взаимодействии. Только благодаря их единству возможен **опыт.** ***Опыт Кант и определяет как взаимодействие чувственности и рассудка.*** Тем не менее он считает возможным в трансцендентальной эстетике приступить к относительно самостоятельному изучению чувственности и ее форм.

Исследование чувственности для Канта прежде всего означает выделение элементов чувственности и их пристальное исследование. Не все элементы изучаются одинаково глубоко и подробно. Так, с самого начала ***Кант выделяет ощущения и явления как элементы чувственности.*** Определение ощущения в общем близко к закрепившемуся у нас пониманию этого элемента познания; оно по существу заимствовано Кантом у сенсуализма. "Действие предмета на способность представления, поскольку мы подвергаемся воздействию его (afficiert werden), есть

ощущение. Те созерцания, которые относятся к предмету посредством ощущения, называются *эмпирическими*"[16]. А вот благодаря специфическому определению слова "**явление**" Кант уже готовит отход от сенсуалистической, эмпирической традиции в истории философии: "Неопределенный предмет эмпирического созерцания называется *явлением*"[17]. Сенсуализм исходил из того, что через явления предмет схватывается более или менее адекватным образом. Кант же считает, что ***в явлении "есть" явленность не предмета самого по себе, а предмета созерцания, но это предмет сугубо неопределенный.*** Тут и начинает завязываться узел, который силилась развязать — или, наоборот, связать потуже — послекантовская философия.

Явление, по Канту, с одной стороны, способствует данности предмета через созерцание. Но какая это данность, что́ мы узнаем о предмете с помощью явления? Не более того, что он *есть,* что он есть "вещь сама по себе", независимая от сознания, и что он — *источник действия на органы чувств, на человеческую способность* восприимчивости, источник созерцаний. Каков предмет сам по себе? Говорит ли об этом явление? Не более того, что ***предмет есть и он неопределен.*** И тут критики Канта делятся на два лагеря. Одни утверждают, что Кант не имел оснований предполагать даже существование предметов, вещей вне нас, ибо явления — исходный материал познания — не дают основания для таких заключений. Подобные замечания были сделаны уже после выхода в свет первого издания «Критики чистого разума». Откликаясь на них, Кант во втором издании усиливает критику идеализма (в его различных, в том числе солипсистских, вариантах) и обоснование независимого существования внешнего мира. "...Нельзя не признать скандалом для философии и общечеловеческого разума, — пишет он в предисловии ко второму изданию работы, — необходимость принимать лишь на *веру* существование вещей вне нас (от которых мы ведь получаем весь материал знания даже для нашего внутреннего чувства) и невозможность противопоставить какое бы то ни было удовлетворительное доказательство этого существования, если бы кто-нибудь вздумал подвергнуть его сомнению"[18]. Вполне очевидно, что, отстаивая существование вещей (самих по себе) вне сознания — а это исходный пункт «Критики чистого разума», важнейшее опорное звено всей ее конструкции, — ***Кант прочно опирается на тезисы материализма и сенсуализма.***

Другой лагерь критиков образовали те, кто оспаривал кантовское рассмотрение мира явлений как барьера, отделяющего познание от вещей самих по себе. Лагерь этот совершенно неоднороден. В него входили и входят идеалисты (Гегель, Хайдеггер) и материалисты (Маркс, Ленин). Их доводы, хотя и проистекающие из различных оснований, сводились и сводятся к тому, что Кант значительно преуменьшает "раскрывающую" силу явления. Предмет уже в явлении — и, быть может, в особенности в явлении — предстает

не разъятым на субъективные ощущения, а "возникает" перед взором человека в его целостности, подлинности, убедительности.

Но ведь ***Кант с самого начала мыслит исследовать познание, осуществляемое с помощью чувственной способности.*** А анализ чувственности он ведет тем способом, который заимствует у естествознания: целостное познание, ***опыт расчленяется прежде всего на две способности — чувственность и рассудок,*** но и каждая способность далее искусственно, аналитически расчленяется на элементы. То в явлениях, что соответствует ощущениям, Кант называет "**материей явления**", представляющей все его многообразие. Но ведь должно существовать нечто, рассуждает Кант, что упорядочивает, организует мир ощущений. Таким организующим началом не могут быть сами ощущения. Значит, есть нечто, упорядочивающее **материальные элементы явления,** что происходит благодаря его **формам.** Именно благодаря форме, согласно Канту, мы получаем не некое хаотичное многообразие ощущений, а явление как организованное, упорядоченное целое; нам является, хотя и не вполне определенно, предмет как целое. Значит, чувственность — не только способность воспринимать впечатления, что могло бы сделать эту способность чисто пассивной. В чувственности должны быть заключены некоторые моменты, делающие ее активной человеческой способностью. Человек потому способен воспринимать по законам, общим для человеческих существ, что кроме многообразной материи, кроме неповторимо множественных ощущений есть **формы чувственности.** Иными словами, есть что-то в нас, что сразу задает форму предметности — "дает" предмет в пространстве и времени. ***Пространство и время Кант и считает прежде всего формами чувственности.***

Как формы чувственности пространство и время специфичны. Их Кант также называет **априорными формами чувственности,** а в их исследовании он видит главный интерес трансцендентальной эстетики. Прежде чем определить пространство и время как априорные формы чувственности, Кант вводит еще одно понятие, на первый взгляд странное, — понятие **чистого созерцания.** Странным его можно считать потому, что Кант заявляет: в таком созерцании нет ничего, что принадлежит ощущениям. Как же это возможно? Разве созерцание по самому определению не есть способность ви́дения, т. е. ощущения? В том-то и дело, что Кант, имея в виду пространство и время, переходит к разбору другого типа созерцания. Возникает оно как следствие целого ряда следующих друг за другом теоретических процедур.

В чем же специфика подхода Канта к теме, проблеме пространства и времени? Во-первых, в том, что ***подход этот философский, а не естественнонаучный:*** речь здесь идет не о пространстве и времени как свойстве вещей самих по себе, а о ***пространстве и времени как формах нашей чувственности.*** Стало быть, во-вторых, исследуется "субъективное" время — время, так сказать, человеческое (в отличие от "объективного" времени

мира). Но, в-третьих, само ***это субъективное объективно для человека и человечества.***

Постулирование характеристик пространства и времени в «Критике чистого разума» развертывается по единой в принципе схеме. Есть только некоторые оттенки различия:

1. Пространство и время не суть эмпирические понятия, выводимые из внешнего опыта[19].

2. Пространство и время суть необходимые априорные созерцания, лежащие в основе всех созерцаний вообще[20].

3. Пространство и время суть не дискурсивные, или, как их еще называют, общие понятия, а чистые формы чувственного созерцания[21].

4. Пространство и время представляются как бесконечно данные величины.

При характеристике времени добавлен еще один пункт, причем определено различие между временем и пространством: "Время имеет только одно измерение: различные времена существуют не вместе, а последовательно (различные пространства, наоборот, существуют не друг после друга, а одновременно)"[22].

Почему, согласно Канту, пространство и время не суть эмпирические понятия, выводимые из внешнего опыта (пункт 1)? Почему они не суть и дискурсивные, т. е. общие понятия? С одной стороны, Кант исходит из того, что данность предметов сознанию сама по себе еще не содержит, не гарантирует данности пространства и времени. По Канту, когда мы созерцаем отдельные предметы (а также сколь угодно обширные группы предметов), мы тем самым и тут же — вместе с опытом — еще не обретаем такого представления о пространстве и времени, которое носило бы всеобщий и необходимый характер, было бы аподиктическим. А именно оно (что также не всегда принимается во внимание) интересует Канта. Ибо он вовсе не отрицает, что какие-то представления о пространстве и времени "приходят" вместе с вещами. Однако в них не может быть гарантии всеобщности, необходимости; отдельные акты восприятия не дают им, следовательно, силы критериев, форм, организующих опыт. Это, с одной стороны. Но, с другой стороны, констатирует Кант, мы всегда со строгой необходимостью воспринимаем предметы как данные в пространстве и времени. "Когда мы имеем дело с явлениями вообще, мы не может устранить само время..."[23]. Когда предмет является, он как бы заведомо дан как предмет "внешний" (пространственный) и как встраиваемый в какую-то последовательность[24]. Отсюда Кант делает вывод, что и наше сознание "изначально", "заведомо", т. е. до всякого опыта, априорно должно располагать и фактически располагает своеобразными всеобщими критериями, позволяющими устанавливать положение предметов, перемену ими места и констатировать отношения последовательности, одновременности.

Что же — в позитивном смысле — есть пространство? Что есть время? Какова, согласно Канту, их природа?

В трансцендентальной эстетике Кант стремится доказать, что ***пространство и время*** — в качестве фундамента, критерия формы данности предметов — ***суть все-таки созерцания, представления, хотя и особые.***

Почему пространство и время, по Канту, являются — каждое — созерцанием, точнее, "чистой формой чувственного созерцания"?

Ответ на этот вопрос — главное, что требуется доказать в кантовской философской задаче. Основной аргумент в пользу "созерцательной природы" данной формы: ***время (как и пространство) — одно.*** "Различные времена суть лишь части одного и того же времени"[25]. Аналогично и с пространством[26]. Поэтому охватить, представить пространство и время как таковые — значит, по существу подняться над их "частями". И в самом деле, достаточно нам начать наблюдать или воображать время в какой-то момент, в какой-то "точке", как сразу неизбежно приходится предположить некую единую "линию времени" (то же — в случае пространства). Отсюда и другое их свойство: каждое локализованное, условно ограниченное временное (и пространственное) отношение неизбежно должно находить "продолжение", уже не знающее ограничений. "Поэтому, — делает вывод Кант, — первоначальное представление о времени должно быть дано как неограниченное"[27].

Благодаря доводам о том, что время (пространство) — одно и что оно бесконечно, считаются доказанными: 1) чувственная природа времени как критерия, формы всех и всяческих актов эмпирического созерцания предметов (потому-то пространство и время и понимаются Кантом как *формы чувственного созерцания);* 2) неэмпирическая (внеопытная) природа этого "чувственного созерцания" (потому-то пространство и время определяются как "**чистые** *формы чувственного созерцания*").

Новаторство теории времени Канта состояло именно в том, что ею был утвержден своеобразный "принцип дополнительности" мира вещей по отношению к сознанию субъекта и сознания субъекта по отношению к познанию являющегося ему мира вещей. В трансцендентальной эстетике это был, в частности, "принцип дополнительности" ("невычитаемости") чувственности и ее форм по отношению к любым актуальным процессам опытно-практического, теоретического освоения времени. Вряд ли можно предполагать, что подобный принцип, сегодня более ясный и достоверный, был освоен тогдашним естествознанием. В этом аспекте кантовское учение о времени было скорее не обобщением достижений естествознания, а их подлинно новаторским предвосхищением.

УЧЕНИЕ О РАССУДКЕ

Понятия **"рассудок"** и **"разум"** в философии встречались задолго до Канта. Уже до Канта в немецкой философии были различены два понятия: "Verstand" — рассудок, от глагола "verstehen" — понимать, и разум. Разум именуется словом

"Vernunft", и это тоже очень важное понятие в немецкой классической философии, в философии вообще и в общечеловеческом лексиконе. Мы говорим: "разумный человек", "разумное общество". Мы называем человека "Homo sapiens", что значит "человек разумный". Во все эти слова вкладывается какой-то очень существенный для людей смысл. Что же Кант имеет в виду, когда он определяет "рассудок", какие проблемы он хочет исследовать?

Прежде всего ***Кант определяет рассудок, отличая его от чувственности.***

"*Восприимчивость* нашей души, способность ее получать представления, поскольку она каким-то образом подвергается воздействию, мы будем называть *чувственностью;* рассудок же есть способность самостоятельно производить представления, т. е. *спонтанность* познания. Наша природа такова, что *созерцания* могут быть только чувственными, т. е. содержат в себе лишь способ, каким предметы воздействуют на нас. Способность же *мыслить* предмет чувственного созерцания есть *рассудок*. Ни одну из этих способностей нельзя предпочесть другой... Эти две способности не могут выполнять функции друг друга. Рассудок ничего не может созерцать, а чувства ничего не могут мыслить. Только из соединения их может возникнуть знание. Однако это не дает нам права смешивать долю участия каждого из них; есть все основания тщательно обособлять и отличать одну от другой. Поэтому мы отличаем эстетику, т. е. науку о правилах чувственности вообще, от логики, т. е. науки о правилах рассудка вообще"[28]. Итак, ***рассудок, согласно первой, в определенной степени негативной дефиниции, не есть способность созерцания, есть нечувственная способность познания. Позитивно же рассудок определяется и как спонтанность познания, и как способность мыслить.***

Односторонности эмпиризма и односторонности рационализма Кант подвергает критике. Однако он утверждает, что чувственность и рассудок все-таки относительно разные способности. Нет обособленной чувственной способности; на деле она всегда чувственно-рассудочная, но чувственные моменты и элементы здесь кардинально важны, а поэтому, с одной стороны, должны специально исследоваться. С другой стороны, если и когда мы выделяем для исследования ***рассудок*** (а на этом Кант настаивает), то перед нами ***особая способность, обнаруживающая относительную независимость от непосредственно чувственных впечатлений.*** Конечно, в нашей "душе" живут и оживают впечатления, когда-то полученные от предметов непосредственно. Но о тех же предметах мы можем мыслить, судить, не созерцая их в данный момент, да и вообще не имея собственного опыта их созерцания. (Так, мы способны судить о городе Париже, даже никогда не побывав в нем.) Вот тогда, когда мы действуем и познаем независимо от непосредственных чувственных впечатлений, в дело включается спонтанность познания. Мы как бы опираемся на наши внутренние

специфически человеческие возможности. Это и значит, по Канту, что мы имеем дело с рассудком.

Когда ***Кант определяет рассудок как "познание через понятия"***, то сразу же добавляет: "...*рассудок* можно вообще представить как *способность составлять суждения*"[29]. Это добавление вполне явное: ведь понятия не существуют в познании сами по себе, а, как правило, увязаны в какие-либо суждения. Нет ничего, пожалуй, более распространенного и примечательного в человеческом мышлении и познании, как то, что все мы обязательно имеем дело с суждениями: мы строим, высказываем суждения, обосновываем, отстаиваем их; мы осмысливаем суждения других людей. Давайте, как бы приглашает нас Кант, подумаем, из чего проистекает способность составлять суждения? Когда мы судим, мы рассуждаем, что же происходит в нашем сознании и познании?

Кант делает радикальный, поистине новаторский шаг — намечает контуры новой логики, которая впоследствии получила название диалектической логики, причем разрабатывает ее, отталкиваясь от достижений формальной логики, которую высоко ценит как науку, приобретшую завершенность еще в глубокой древности и с тех пор не сделавшую ни шагу назад. Теорию сознания он, продолжая традиции Декарта и Локка, трактует широко, масштабно, выводя ее за пределы психологии и придавая ей гносеологическую форму. Вместе с тем специфический ракурс учения Канта о чистом разуме — исследование проблем познания и познания и познавательных процессов.

В результате Кант создает уникальное философское учение, приобретшее громадное значение для последующей истории философии. ***Логика и диалектика, анализ сознания, познания и знания — все это, разъединенное в предшествующей философии, увязано Кантом в единый теоретико-исследовательский комплекс.*** При этом **учение о рассудке (трансцендентальная аналитика)** и **учение о разуме (трансцендентальная диалектика)** в рамках кантовской «Критики чистого разума» вместе составляют **трансцендентальную логику**. Отличие последней от формальной логики Кант видит, во-первых, в том, что новая логика, начиная, скажем, с понятий и суждений — этих важнейших форм, изученных формальной логикой, имеет в виду и их отношение к содержанию, их **содержательную значимость и ценность,** т. е. аспекты, которые формальная логика исключала из рассмотрения. Во-вторых, ***трансцендентальная логика связывает формы мысли — понятия, суждения, умозаключения — с человеческой деятельностью, лежащей в основании этих форм.*** Опять-таки в русло кантовского анализа входит аспект, который традиционная логика всегда оставляла за кадром. В-третьих, новая логика потому именуется **"трансцендентальной"**, что она не вникает во все конкретные, сугубо субъективные процессы, сопровождающие познание и сознание мира, но рассматривает их — например, процессы, приводящие к образованию понятий и суждений, — в качестве

некоторых "чистых возможностей", имеющих всеобщее и необходимое значение. Или, другими словами, ***трансцендентальная логика — в данном случае ее часть, трансцендентальная аналитика, т. е. учение о рассудке, — исследует рассудок под углом зрения его априорных форм и структур.***

Вместе с тем, важнейшим вопросом трансцендентальной аналитики станет вопрос о применении таких понятий ("чистых понятий" — категорий) к опыту, значит, участие априорного, т. е. доопытного, в человеческом опыте.

Кант анализирует тот аспект способности суждения, т. е. рассудка, который связан со способностью устанавливать, синтезировать многообразное в различные целостности, единства. Кант говорит так: "...спонтанность нашего мышления требует, чтобы это многообразное прежде всего было каким-то образом просмотрено, воспринято и связано для получения из него знания. Такое действие я называю синтезом. Под *синтезом* в самом широком смысле я разумею присоединение различных представлений друг к другу и понимание их многообразия в едином акте познания"[30]. Кант говорит, что синтез есть действие способности воображения. Это еще одна примечательная — можно сказать великая — человеческая способность, про которую Кант, как он откровенно признается, ничего конкретного сказать не в состоянии. Он просто устанавливает, что ***мы, люди, располагаем двумя способностями воображения — репродуктивной и продуктивной.*** Когда мы что-либо видели, созерцали, а потом можем это так или иначе воспроизвести; или когда мы можем с помощью воображения воспроизвести то, чему нас когда-то научили, — перед нами **репродуктивная**, т. е. воспроизводящая, **способность воображения.** ***Продуктивная*** же ***способность воображения — по природе своей творческая способность.*** И поскольку мы ею обладаем (и в той мере, в какой ею обладаем), мы и способны образовывать суждения. Когда мы многообразные представления объединяем в одно представление, мы и осуществляем синтез, мы творим. Мы, люди, уже поэтому — творческие существа, ибо приводим в действие продуктивную способность воображения. К ней-то потом и присоединяется рассудок.

Теперь вспомним об изначальном единстве, без которого, согласно кантовской концепции, вообще не было бы возможно синтезирующее действие. Это ***единство человеческого Я, единство субъекта. Исследуя единство "со стороны" сознания субъекта, Кант называет его "трансцендентальным единством апперцепции".*** Не надо пугаться мудреного термина: речь идет о достаточно понятных и близких нам вещах. Ведь каждый из нас в своем сознании, действии, да и вообще в жизни, — при всех, пусть даже кардинальных изменениях, с нами происходящих, — остается одним и тем же человеком. Кант исходит из того, что в сохранении такого единства большую роль должно играть сознание. А единство сознания бывает, по Канту, двояким. Когда мы говорим о единстве

сознания, каждый может применить рассуждения о нем к самому себе, может сказать себе: "Да, действительно, когда я мыслю какой-либо предмет, то во мне как бы разворачивается веер представлений, они соединяются, разъединяются, а я-то в это время живу, существую как единое человеческое существо".

Такое единство самосознания Кант именует эмпирическим, т. е. конкретным, относящимся к отдельному человеку и вполне реальным процессам опыта. А кроме него есть еще единство самосознания, которое, по Канту, как бы независимо от частных опытных процессов. Единство всего нашего сознания и самосознания существует, функционирует независимо от того, объективируем мы его для себя, для других или нет, сознаем или нет. Но все сознание от него зависит. Или, как говорит сам Кант, "синтетическое единство апперцепции есть высший пункт, с которым следует связывать все применения рассудка, даже всю логику и вслед за ней трансцендентальную философию; более того, эта способность и есть сам рассудок"[31].

"*Рассудок,* — продолжает Кант, — есть, вообще говоря, способность к *знаниям.* Знания заключаются в определенном отношении данных представлений к объекту. *Объект* есть то, в понятии чего *объединено* многообразное, охватываемое данным созерцанием. Но всякое объединение представлений требует единства сознания в синтезе их. Таким образом, единство сознания есть то, что составляет одно лишь отношение представлений к предмету, стало быть, их объективную значимость, следовательно, превращение их в знание; на этом единстве основывается сама возможность рассудка"[32].

Для понимания данного определения требуются некоторые дополнительные разъяснения. А понять его надо, потому что тут опять-таки центральная сцена интеллектуального противоречия, абстрактной драмы, которую пишет Кант. Прежде всего следует учесть Кантово **различение мышления и познания.** "*Мыслить* себе предмет и *познавать* предмет не есть... одно и то же"[33]. Мыслить мы можем какой угодно, в том числе и нигде не существующий, значит, никогда подлинно не представавший перед созерцанием предмет. Для мышления достаточно понятия о предмете. Мышление довольно свободно в своем конструировании предмета. Познание же, по Канту, тоже оперирует понятиями, но оно всегда ограничено данностями, многообразием представлений, относящихся к наличному, данному предмету.

Рассудок действует в двух противоположных направлениях. С одной стороны, мы как бы отдаляемся от целостности предметов, выделяя в познании и суждении какие-то важные в том или ином отношении их свойства. Мы говорим "роза — красная" и с помощью этого суждения как бы выделяем одно свойство — цвет. В других предметах мы тоже изучаем цвет: значит, мы как бы обособляем от предметов их свойства — такие, как цвет, форма, запах, изучаем их отдельно. Но очень важно, что мы потом как бы возвращаем их предмету: как бы конструируем, образуем в уме

такое единство, которое принимает предметно-объектную форму. Согласно Канту, к предметам вне нас мы, люди, обращаемся не иначе, как с помощью каких-либо предметно-объектных образований нашего сознания. Между первыми и вторыми нет и не может быть тождества. Но единство между ними существует. Оно динамично, находится в процессе преобразования. Речь идет о единстве, которое образуется и преобразуется благодаря некоторой синтезирующей деятельности человеческого познания. Кант ее и называет **деятельностью рассудка.** Вместе с продуктивной способностью воображения она обеспечивает возможность представить себе объект как составленный из свойств, частей, отношений, но и возможность, способность постигнуть его как целостность. Что, собственно, и означает для Канта: ***рассудок есть, вообще говоря, способность к познаниям.***

Кант рассуждает следующим образом. Понятие (если оно именно понятие, а не только слово) должно заключать в себе что-то, что однородно с чувственным созерцанием и в то же время однородно с рассудком, с рассудочными действиями. Значит, должны были сформироваться, по Канту, механизмы, которые связывают чувственные созерцания с понятиями и образуют как бы систему таких ступенек, по которым человек постепенно переходит к понятиям. Не надо понимать слово "постепенно" в таком смысле, будто сначала есть изолированная "ступенька" чувственности, потом — рассудка. Двумя очень интересными (в логическом смысле) ступеньками являются **образ** и **схема. Образ** — конечно, в кантовском понимании — есть уже некоторое отвлечение от чувственного материала, продукт творческого синтеза, работы рассудка и продуктивной способности воображения. Отлет мысли от данного — своего рода фантазия. Результат фантазирования в том смысле, что образ, все-таки привязанный к чувственному созерцанию, уже означает и относительную свободу познания. А **схема** продвигает познание еще дальше от чувственности и ближе к понятию. Вот пример, с помощью которого Кант поясняет различие между образом и схемой. Я рисую на доске пять точек, и этот рисунок может послужить образом числа 5. Можно, конечно, нарисовать пять кубиков, пять яблок и т. д. — все рисунки будут некоторым изображением числа 5. К схеме же сознание в состоянии переходить тогда, когда человек знает, как именно составить, образовать число 5 из пяти единиц. В приведенном примере речь идет об образе абстрактного "предмета" — определенного числа. Но Кант ссылается и на другие случаи: когда речь идет об образе вещи, организма, скажем о воспроизведении в сознании образа собаки. Кант объясняет, что́ получается в нашем сознании, когда мы строим образ собаки или вызываем в памяти образ собаки: либо вам явится ваша собака, либо что-то незаконченное, одним словом, это будет нечто весьма обобщенное, контуры чего теряются в неопределенности. Все равно, представляете ли вы свою собаку (если ее имеете) или любую другую собаку, общая закономерность образного представления

состоит в том, что ***образ — нечто чувственное, но не детальное, а обобщенное.***

Посредством образа человеческое сознание начинает делать первые шаги к обобщениям, как бы отрываясь от всего многообразия чувственного материала и в то же время еще оставаясь "вблизи" самого чувственного материала. А вот ***когда мы имеем дело со схемами, то при всей связи с чувственностью, процессами созерцания начинаем раскрывать смысл, объективную суть предмета.*** Когда мы садимся на стул, его отодвигаем, придвигаем — вообще когда оперируем с данным предметом, то используем, по Канту, схему предмета, в том, разумеется, случае, если так или иначе знаем, что с ним делать, чего от него ожидать. И речь может идти не только о физических предметах, подобных стулу, но и об интеллектуальных предметах, подобных числу.

Когда человек чертит треугольник на доске, в общем представляя себе, как построить, как "сделать" эту фигуру, он как бы уже синтезирует и "оживляет" некоторую сумму знаний: например, что этот предмет имеет три угла. Иными словами, ***схема есть шаг к понятию, и, может быть, ближайший к нему шаг.*** Абстрактное понимание возникает тогда, когда схема переводится на более обобщенный уровень. Уже образ — что видно на примере образа собаки — обобщает. Но он, по Канту, все-таки есть продукт эмпирической способности воображения. Схема же — даже если она относится к "чувственным понятиям", каково понятие о собаке, — "есть продукт и как бы монограмма чистой способности воображения a priori..."[34]. И тут Кант снова удивляет тех, кто готов предположить, будто схема строится на основе образа; напротив, оказывается, что "благодаря схеме и сообразно ей становятся возможными образы..."[35]. Вопреки обычному сенсуалистическому подходу, который рисует путь познания как движение от образов к понятиям, Кант заявляет: "В действительности в основе наших чистых чувственных понятий лежат не образы предметов, а схемы. Понятию о треугольнике вообще не соответствовал бы никакой образ треугольника"[36]. Ибо образ ограничивался бы, согласно кантовским разъяснениям, только частью объема понятия и никогда не достигал бы общности понятия. Так же обстоит дело и с понятием о собаке, которое "означает правило, согласно которому мое воображение может нарисовать четвероногое животное в общем виде, не будучи ограниченным каким-либо единичным частным обликом, данным мне в опыте, или же каким бы то ни было возможным образом in concreto"[37].

Итак, ***схематизм — важнейшие для Канта деятельность, механизм нашего рассудка.*** Это был весьма новый, а потому почти не подхваченный последующей философией анализ. Да и сам Кант говорил, что "схематизм нашего рассудка в отношении явлений и их чистой формы есть скрытое в глубине человеческой души искусство, настоящие приемы которого нам вряд ли когда-либо удастся угадать у природы и раскрыть"[38]. И все же Канту

удалось "угадать" немало важного и интересного из такого схематизма.

Обсуждаемый здесь раздел «Критики чистого разума» именуется «Трансцендентальной аналитикой». Он является частью трансцендентальной логики и посвящен ответу на вопрос: как возможно чистое естествознание? И здесь опять Кант "одним махом" решает две задачи: во-первых, исследует человеческую способность судить, образовывать понятия, оперировать ими в обыденной жизни, во-вторых, анализирует эту же способность, когда она предстает в более развитом, более совершенном виде.

Согласно Канту, естествознание (вопреки представлениям примитивной теории отражения) есть широчайшее приведение в действие творческого потенциала человеческой чувственности, но в особенности — ***творческих возможностей человеческого рассудка.*** Если, скажем, в обычном человеческом познании спонтанно, как бы вместе с использованием языка совершаются процессы обобщения, перехода от образов и схем к понятиям, то в естествознании это нужно делать в принципе сознательно и целенаправленно. В обыденной жизни творчество сознания "дается" нам как великий дар природы и истории, а ***в естествознании творчество нужно осуществляет ежедневно и ежечасно,*** коли естествоиспытатель хочет получить новаторские результаты. Но если естествознание требует мобилизации творческой способности суждения, творческой способности воображения, то оно уже предполагает особую работу над опытом. Математика и естествознание в отличие от обыденного познания не просто пользуются формами пространства и времени как внедренными в нашу чувственность, а специально их исследуют. Естествоиспытатели и математики ничего не могут сказать о пространстве и времени прежде, чем они научатся их фиксировать, измерять, исследовать, объективировать и т. д.

Кант здесь, в контексте анализа рассудка, очень мало говорит об искусстве. Но позднее он напишет специально третью из своих «Критик» — «Критику способности суждения». Способность суждения, которая здесь, в учении о рассудке, повернута к обычной жизнедеятельности сознания и к науке, там будет исследована еще в одной важнейшей ее ипостаси: Кант обратится к "суждению вкуса", которое стоит у истоков искусства и, по сути дела, вписано в само искусство. Но третья «Критика» посвящена не только искусству. Там продолжается исследование очень важных общечеловеческих способностей, а именно: ставить цели и преследовать, реализовывать их, т. е. способность целеполагания, соответствующая целесообразности.

"ЧИСТЫЕ" ПОНЯТИЯ РАССУДКА — КАТЕГОРИИ

Категории, их классификация, исследование, применение — давняя тема философии, начиная по крайней мере с Аристотеля.

Кантовское учение о философских категориях стоит в центре трансцендентальной аналитики. Чистыми понятиями рассудка являются для него именно категории философии, которые он "выводит" из (несколько им модифицированной) формально-логической классификации суждений и которые предстают в виде следующей схемы:

ТАБЛИЦА КАТЕГОРИЙ:

1. *Количества:*
Единство
Множество
Целокупность

2. *Качества:*
Реальность
Отрицание
Ограничение

3. *Отношения:*
Присущность и самостоятельное существование (substantia et accidens)
Общение (взаимодействие между действующим и подвергающимся действию)

4. *Модальности:*
Возможность — невозможность
Существование — несуществование
Необходимость — случайность

Перед нами — достаточно полная таблица основных категорий, основных понятий (Stammbegriffe) рассудка, как их называл сам Кант. Кстати, он вполне допускал возможность своеобразного разветвления категориальной сетки — возникновения производных понятий рассудка (они названы **"предикабилиями"**) вокруг основных категорий (или, как называл их Аристотель, **"предикаментов"**)[39]. Другими словами, Кант не только предположил возможность, но и, по существу, обрисовал контуры обширной системы категорий, т. е. взятого во всей полноте "родословного древа чистого рассудка", хотя и заметил: сейчас-де этим заниматься недосуг — "я откладываю это дополнение до другого случая"[40]. "Случая" такого Канту в дальнейшем не представилось. Но немецкие классики Фихте, Шеллинг, Гегель немало и славно потрудились именно над созданием разветвленной системы философских категорий.

Оригинален и интересен переход кантовского анализа от суждений к категориям, или чистым понятиям рассудка. По Канту, существует не только родство, но даже идентичность двух видов объединяющей, синтезирующей деятельности, из которых одна сообщает единство представлениям в одном суждении и тем самым "производит", делает возможным суждения, а другая придает единство "чистому синтезу различных представлений *в одном созерцании...*"[41].

Чтобы расшифровать этот непростой, но очень важный ход мысли Канта, воспользуемся приводимыми им примерами. Что происходит, когда я превращаю эмпирическое созерцание какого-нибудь дома в восприятие? — спрашивает Кант. И отвечает: прежде всего, "я как бы рисую очертания дома сообразно этому синтетическому единству многообразного в пространстве"[42]. Значит, я воспринимаю данный дом как нечто целое (притом специфическое целое) не раньше, чем совершаю воображаемое "обрисовывание"

наиболее важных "узлов", единств чувственных созерцаний. Это своего рода сокращенный мысленный рисунок, пусть не детальный, но концентрирующий самые важные (для меня в данный момент важные, но отчасти и объективно-существенные) черты дома — и как дома вообще и как данного дома. А значит, я творю мыслью "рисунок", включающий единство пространственного местоположения, облика дома посредством обработки, объединения соответствующих созерцаний. Пока это как будто иллюстрация к рассмотренной раньше теме: объединение многообразия чувственных созерцаний в общее представление. Однако Кант тут же делает важное замечание: "Но то же самое синтетическое единство, если отвлечься от формы пространства, находится в рассудке и представляет собой категорию синтеза однородного в созерцании вообще, т. е. **категорию количества,** с которой, следовательно, синтез схватывания, т. е. восприятие, должен всецело сообразоваться"[43].

Значит, продуцирование сознанием одного (целостного) восприятия (скажем, восприятия данного дома) как бы становится и экземпляром, и моделью, позволяющими увидеть "синтез однородного" (здесь: синтез ***многообразных*** чувственных впечатлений, порожденных ***одним и тем же*** предметом) и тем самым ***"войти" в категориальную сферу количества.*** Или другой пример. Я воспринимаю замерзание воды, т. е. ее превращение в лед. Я последовательно схватываю, замечает Кант, два ее крайних состояния — жидкое и твердое. Конечно, это тоже связано с синтезированием многообразия впечатлений (касающихся и каждого из состояний, и перехода от первого ко второму). Устанавливается — тоже посредством синтеза — их временно́е отношение. Но подобно тому как в первом случае переход к категории количества достигался абстрагированием от пространства, так и во втором случае, перемещая внимание "от постоянной формы своего внутреннего созерцания, т. е. от времени..."[44], я способен перейти ***к категориям действия — причины.*** (Устанавливая, что лед появился как следствие изменения состояния воды, изменения температуры.)

Кантовское выявление (дедукция) категорий и их анализ высоко оценивались в истории диалектической мысли, в частности Гегелем.

Время играет главную роль в кантовской интерпретации категорий. Да и вообще оно становится своего рода "героем" всего учения о рассудке. Для перехода от чувственности к рассудку, для установления их единства требуется, утверждает Кант, нечто такое, что было бы однородно, с одной стороны, с явлением, а с другой — с категориями. "Поэтому применение категорий к явлениям становится возможным при посредстве трансцендентального временно́го определения, которое как схема рассудочных понятий опосредствует подведение явлений под категории"[45]. Понимать эти мудреные философские заявления нужно в том смысле, что любая категория может быть введена и рассмотрена через какую-либо специфическую временну́ю диалектику. О понятии, категории количества уже шла речь. Число — своеобразная "клеточка"

количественных определений — возникает и существует благодаря тому, что я прибавляю в процессе синтеза однородных представлений одну единицу к другой. Но ведь это значит, что я "произвожу само время", когда последовательно составляю и совокупность единиц, и "творю" единую длительность соответствующих (однородных) созерцаний. А реальность? Она соответствует ощущению чего-либо, указывая на бытие (во времени). Отрицание — небытие чего-либо (тоже во времени). Схема причинности — "реальное, за которым, когда бы его ни полагали, всегда следует нечто другое"[46]. И опять речь идет о времени. Так же интерпретирует Кант все другие категории.

Но Кант предполагает и другую возможность: когда категории берутся независимо от чувственности, от опыта, стало быть вне временных схем. Тогда они имеют чисто логическое значение. Вот по этому пути — чисто логического, логико-диалектического, даже логицистского, т. е. преувеличивающего возможности логики анализа категорий, — и пошел впоследствии Гегель.

ЧИСТЫЙ РАЗУМ: ЕГО ИДЕИ, ПРОТИВОРЕЧИЯ, СУДЬБЫ

Разум — третья способность человека, анализируемая Кантом в разделе, который назван «Трансцендентальной диалектикой». В кантовском учении о разуме метафизика ("чистая философия" с самой широкой мировоззренческой ориентацией и проблематикой) есть высшая цель и предпосылка. Но разговор здесь пойдет не только о чистой метафизике. Нам прежде всего надо выяснить, что же такое, согласно Канту, **разум**, какая это человеческая способность.

Подытожим основные аспекты кантовского определения разума.

Во-первых, ***разум в отличие от чувственности и рассудка есть способность опосредованного, прямо не восходящего к опыту познания.***

Во-вторых, ***разум — способность к самому высокому обобщению, синтезу, единству познания.*** Кант так и говорит: "Всякое наше познание начинается с чувств, переходит затем к рассудку и заканчивается в разуме, выше которого нет в нас ничего для обработки материала созерцания и для подведения его под высшее единство мышления"[46]. Отсюда можно вывести суммарное определение разума: "Подведение обработанного рассудком материала чувственности под высшее единство мышления".

В-третьих, Кант определяет ***разум как способность производить понятия.***

В-четвертых, разум — в отличие от рассудка как способности давать правила — является ***"способностью давать принципы"***[47]. Кант поясняет: "...я назову познанием из принципов лишь такое познание, в котором я познаю частное в общем посредством понятий"[48].

В-пятых, если рассудок — это способность суждения (т. е. способность строить суждения, способность судить), то ***разум определяется как способность строить умозаключения, способность умо-заключать.*** Речь тут идет не о формально-логических сюжетах. Как анализ суждений в учении о рассудке, так и разбор умозаключений у Канта — трамплин для ***диалектического познания*** разума.

В-шестых, в учении о разуме центральное значение придается понятию **"идея разума"**.

"Под идеей, — пишет Кант, — я разумею такое необходимое понятие разума, для которого в чувствах не может быть дан никакой адекватный предмет"[49]. А вот другое кантовское определение идеи: в идеях опытное значение разума рассматривается как определенное абсолютной совокупностью условий. Отсюда следует, что идея, будучи понятием некоторого максимума, никогда не может быть in concreto дана полностью и адекватно. ***Трансцендентальные идеи Кант определяет и как категории, которые расширены до безусловного.*** Чтобы лучше понять суть дела, приведем примеры трансцендентальных идей.

Идея в кантовском смысле — это, например, идея добра как такового или идея совершенного государственного устройства. Как же обосновывает Кант ту свою мысль, что идеи не могут быть показаны в опыте (потому что им не соответствует никакой опытный предмет или опытное состояние), но вместе с тем они не химеры, а важные, хотя и совершенно особые, реальности человеческой жизни? "Государственный строй, — пишет Кант, — основанный на *наибольшей человеческой свободе* согласно законам, благодаря которым *свобода каждого совместима со свободой всех остальных...* есть во всяком случае необходимая идея, которую следует брать за основу при составлении не только конституции государства, но и всякого отдельного закона; при этом нужно прежде всего отвлечься от имеющихся препятствий, которые, быть может, вовсе не вытекают неизбежно из человеческой природы, а возникают скорее из-за непренебрежения к истинным идеям при составлении законов... Хотя этого совершенного строя никогда не будет, тем не менее следует считать правильной идею, которая выставляет этот maximum в качестве прообраза, чтобы, руководствуясь им, постепенно приближать законосообразное общественное устройство к возможно большему совершенству"[50].

Очевидно, что здесь имеются в виду самые различные идеи — идеалы, идеи как принципы — принципы добра, совершенного государственного устройства. Речь вообще идет об идеях, которые можно противопоставить некоторой эмпирической реальности в качестве **принципа меры, всеобщего образца,** некоторого нравственного–социального–общечеловеческого **абсолюта.** Возможен ли такой во всех отношениях совершенный государственный строй, "основанный на наибольшей человеческой свободе согласно законам, благодаря которым свобода каждого совместима со свободой

остальных"? Вряд ли государственный строй, который будет основан на таком принципе, когда-либо появится. Вряд ли возникнет такое государство, где ни один человек не будет ущемлен в своей свободе во имя свободы каждого другого и всех вместе. Но Кант считает, что **идея** государственного строя так же, как и идея добродетели, всегда должна включать в себя **максимум свободы и добра.**

Кант дает следующую классификацию трансцендентальных идей. В случае идей речь идет о всеобщем. Наши представления, поставленные на уровень всеобщности, могут относиться либо к субъекту (субъектам), либо к объектам. В случае отношения к объектам имеются два аспекта: отношение к многообразному содержанию объекта в явлении и отношение ко всем вещам вообще. Вспомним, что в случае идей происходит *восхождение* (в ряду условий) к безусловному. Отсюда три класса трансцендентальных идей: 1) исследуется **абсолютное (безусловное) единство мыслящего субъекта** — и тогда перед нами мир **психологических идей;** 2) выстраивается **абсолютное единство ряда условий явлений** — и тогда рождается мир **космологических идей;** 3) изучается **абсолютное единство всех предметов вообще** — и тогда исследование погружается в мир **теологических идей.** Во всех трех разделах «Критики чистого разума» изучаются поистине животрепещущие сюжеты, проясняются исключительно важные понятия. Кант, что называется, ворочает целыми мирами. В случае психологической идеи — это микромир человеческого Я. Космологические идеи — это макрокосмос, природа, космическая целостность, но, пожалуй, главное — что исследуется тема "человек в природе", возможность и место его свободной, спонтанной, автономной деятельности. Теологические идеи вводят нас в мир веры, где понятиям Бога и бессмертия души отведено центральное место, но где как будто неожиданно — но для Канта совершенно естественно — мы оказываемся во вполне рациональном мире поисков высшего, целесообразного единства природы и человека, материи и духа.

Кант вводит (применительно к космологическим идеям) **понятие антиномии.** Он сосредотачивает внимание на противоречии мысли, причем такой, которая восходит к вершинам философской обобщенности. Речь идет не менее чем о понимании мироздания, человека цивилизации, т. е. человека свободного и нравственного, и его места в мире. Вовсе не случайно антиномии появляются именно на этой "вершине" воспаряющего над опытом разума.

Учение об антиномиях имеет дело с космологическими идеями. Они, конечно, уже воспаряют над конкретным опытом и в этом смысле, по Канту, трансцендентальны. Однако они одновременно "имеют предметом только целокупность условий в чувственно воспринимаемом мире и то, что может быть полезно разуму в отношении этого мира..."[51]. Но Кант говорил, что идеи должны — в конечном счете — продвигать человеческий разум к полаганию безусловного. При полагании же безусловного "идеи становятся *трансцендентальными*..."[52], что означает именно "внемировой",

как бы запредельный смысл некоторых идей: трансцендентальные идеи совершенно обособляются от эмпирического применения разума "и сами себе создают предметы, материал которых не заимствован из опыта..."[53]. "Предметы", а точнее, "предмет", о котором Кант теперь ведет речь, является предметом чисто умопостигаемым. Речь пойдет о Боге и, естественно, о проблемах, понятиях, сюжетах, которые издавна фигурировали в так называемой рациональной теологии и занимали также философов: доказательство существования Бога, проблема бессмертия души и т. д.

Положение и смысл той части «Критики чистого разума» Канта, которая есть философское суждение о Боге — и одновременно учение о чистом теоретическом разуме, — весьма противоречивы.

С одной стороны Кант стремится полностью изолировать "умопостигаемый предмет" от эмпирического опыта и эмпирического ряда условий. И поступает в целом правильно, потому что человек (по крайней мере более развитой, зрелой цивилизации) получает понятие Бога (и всего "божественного") не на пути непосредственного предметного опыта. А на каком же пути? В теоретическом разуме (т. е. в науке и философии), — а ведь он здесь исследуется Кантом, — понятие и тема Бога могут формироваться и достаточно долго сохраняться на пути поиска того исходного (безусловного), что замыкает человеческое познание как таковое, придавая ему целостность, синтетическую форму. "Бог" — понятие, которое "в идеале" также должно предварять (и во многих системах науки и философии действительно предваряет) поиск оснований, связывание условий и безусловного. "В самом деле, — пишет Кант, — всегда обусловленное существование явлений, не имеющее никакой основы в самом себе, побуждает нас искать что-то отличное от всех явлений, стало быть, умопостигаемый предмет, в котором прекратилась бы эта случайность"[54].

С другой стороны, ведь уже и сказанное раньше позволяет связать целокупность опыта, устанавливаемую разумом, и идею Бога. Это и есть противоречие, весьма характерное для «Критики чистого разума», для обсуждения проблемы Бога именно в ее аспекте.

Кант подробно разбирает так называемые онтологические доказательства бытия Бога, т. е. такие, которые подводят к Богу через идеи бытия, существования. А такими доказательствами была полна предшествовавшая и современная Канту теология. Кант приходит к результату любопытному, даже парадоксальному. С одной стороны, он говорит о том, что рациональными аргументами можно доказывать существование Бога, но невозможно сделать доказательства убедительными для противоположной стороны. Другими словами, если среди десяти верующих окажется хотя бы один атеист, который умеет постоять за свои идеи, то он не примет этих "рациональных" доказательств и представит свои доказательства и опровержения. Но вряд ли верующие, теологи примут его доказательства. Значит, делает вывод Кант, противоположные доказательства

будут постоянно приводиться, сталкиваться друг с другом. Но не только, даже не столько эта необходимость заставляет Канта тщательно разбирать теологические идеи. Главное — в рамках теоретического разума — состоит для Канта в том, чтобы понять, из каких внутренних потребностей разума, исследующего мир, родилась и еще будет рождаться идея Бога.

Стремление разума к окончательной завершенности картины мира, к поиску основания всех оснований, т. е. к идеалу чистого разума, — вот, собственно, рациональная предпосылка теоретических рассуждений о Боге, все равно, ведет ли их теолог, философ или просто верующий человек, не ведающий о философско-теологических премудростях, но для себя или для других отыскивающий аргументы и доказательства веры в Бога.

Есть знаменитая кантовская фраза, над которой ломают головы многие интерпретаторы: "Поэтому мне пришлось ограничить *знание*, чтобы освободить место *вере*..."[55].

Возникает вопрос: как это Кант, основной задачей которого было глубочайшее исследование разума, Кант — рационалист по убеждениям, мог ограничить разум? Принизить его перед верой? Вряд ли это было возможным. А секрет в том, что в немецком оригинале здесь употребляется слово "aufheben". Это слово более известно из текстов Гегеля, где глагол "перерастает" в отглагольное существительное "Aufheben", что означает "снятие" в диалектико-философском смысле: устранение с удержанием, сохранением. Но в XVIII в. глагол aufheben имел более простое значение, его смысл можно передать на примере: передо мной лежит книга, я приподнимаю ее, чтобы убрать с этого места (а на это место, возможно, положу что-то другое). Кант и хотел сказать: "я убираю разум с того места, которое не ему принадлежит. Я ставлю на это место веру". Кант, собственно, констатирует то, что все мы знаем как абсолютный факт жизни: сколько бы ни доказывали атеисты, что Бога нет, а верующие — что Бог есть, сколько бы в пользу двух противоположных тезисов ни было приведено рациональных аргументов, все равно спор не будет окончен, не будет разрешен. Для Канта важно, что несмотря на все рациональные споры и на то, как они складываются, ***Бог есть для того человека, который в него верит.*** Главное, что ***божество — коррелят веры.*** Поскольку существует вера, верующие, верования, различные религии, поскольку есть люди и институты, которые в этом заинтересованы, а среди них — те, которые искренне верят в того или иного Бога, постольку мир веры занимает свое особое место. Правда, есть претензии слить мир веры и чистого разума (рациональная теология) или, напротив, перечеркнуть мир веры средствами разума. Кант отвергает и то и другое. У разума есть свое место — своя сила и бессилие. Но и у веры уже есть и должно быть признано за ней место, согнать с которого ее пока не смог — и, думает Кант, никогда не сможет — самый изощренный теоретический разум.

Последние разделы «Критики чистого разума» во многом уже разведывают для исследования другую землю разума — **разума практического.**

"Все интересы моего разума (и спекулятивные и практические) объединяются в следующих трех вопросах, — резюмирует Кант:

1. *Что я могу знать?*
2. *Что я должен делать?*
3. *На что я могу надеяться?"*[56]. Впоследствии Кант скажет, что три вопроса по существу сводятся к вопросу о человеке.

4. МИР НРАВСТВЕННОСТИ И КАТЕГОРИЧЕСКИЙ ИМПЕРАТИВ

«Критика практического разума»[57], вторая выдающаяся работа Канта, вышла в 1789 г., причем она тоже, как и первая «Критика», была опубликована в Риге. «Критика практического разума» — кантовское учение о нравственности. Но и толкование нравственности, и построение книги — совершенно особые.

Кант написал в 1785 г. работу «Обоснование к метафизике нравов» («Grundlegung zur Metaphisik der Sitten»).

Критику практического разума можно представить как своего рода интеллектуальную драму. "Героями" ее предстают — в их напряженном постоянном противоборстве — различные нравственные принципы, ориентации, ценности. В акте первом, например, речь идет о борьбе между низшей и высшей способностями желания, между стремлением к счастью и доброй волей как следованием долгу. И хотя "герои" драмы — абстрактные на первый взгляд принципы, постулаты, вплетенные в сложную систему теоретического рассуждения, внимательный и духовно чуткий читатель вполне сможет ощутить, сколь глубоко драматические коллизии теории укоренены в противоречиях, реальных драмах нравственных действий и взаимодействий конкретных людей, включая нас и наших современников. Главное в той версии, которая была создана в 1785 г. в «Обосновании к метафизике нравов», — необходимость противопоставить "чистое" учение о нравственности и порче нравов, и всякому этическому релятивизму, разгул которого отнюдь не случайно приходится на периоды особой деградации нравственности. "Метафизика нравственности, таким образом, крайне необходима не только потому, что существуют спекулятивные побуждения исследовать источник практических принципов, заложенных a priori в нашем разуме, но и потому, что сами нравы остаются подверженными всяческой порче до тех пор, пока отсутствует эта путеводная нить и высшая норма их правильной оценки"[58].

В предисловии к «Критике практического разума» (1788) в центр внимания поставлена проблема свободы. И опять-таки не в виде какой-либо существенно урезанной, ограниченной свободы,

когда она грозит перерасти в принуждение человека по отношению к себе самому ("свободный" конформизм) или к другим людям. (Когда, скажем, у людей отнимается свобода "во имя" их освобождения.) Нет, в Прологе кантовской этики сразу появляется чистая, трансцендентальная свобода в "ее абсолютном значении..."[59]. У такой свободы есть, конечно, и свой специфический лик, начертанный внутренними потребностями всей кантовской философской системы: ***свобода как такое абсолютно необходимое понятие есть опора, краеугольный камень всего здания разума.*** Но главное, пожалуй, состоит в неразрывной ***внутренней диалектической взаимосвязи свободы и морального закона,*** способности человека ориентироваться на все общезначимые (в этом смысле абсолютные) нравственные принципы и основания.

Кант признает, что тут даже получается своего рода парадокс, круг: если бы не было морального закона, то не было бы свободы. "Но если бы не было свободы, то *не было* бы в нас и морального закона"[60].

"ДОБРАЯ ВОЛЯ" В КОНФЛИКТЕ СО СЧАСТЬЕМ

В «Обосновании к метафизике нравов», в «Критике чистого разума», да и в других этических произведениях Кант широко использует понятие **"добрая воля"**. Это очень важное для него понятие — и проблема тут достаточно проста. Предположим, говорит Кант, мы встречаем человека, который во всех отношениях преуспевает: у него есть власть, богатство, почет, здоровье, хорошее расположение духа, он удовлетворен своей жизнью, делами и выглядит, да и считает себя человеком счастливым. Мы спрашиваем себя: можно ли сказать об этом человеке, что он счастлив? Очевидно, можем. А вот если возникнет вопрос, нравственен ли счастливый человек, мы ответим: "Вовсе не обязательно". Кстати, счастье, о котором философы так много спорили, постоянно задавая себе и другим вопросы: что такое счастье? да и есть ли оно? — в реальной жизни вообще-то опознается без труда. Человек, чувствующий себя счастливым (или по крайней мере желающий, чтобы его считали счастливым), хорошо заметен. А если другой человек наделен доброй душой, то ему, как правило, радостно и приятно видеть счастливых людей. Но, радуясь счастью ближних (и, наоборот, сочувствуя несчастью), мы по большей части соотносим состояние, поведение — словом, жизнь счастливого человека — с совокупностью качеств, без которых счастливый, преуспевающий человек для нас остается нравственно непривлекательным. Значит, и в обычной повседневной жизни мы — то более, то менее сознательно — ищем те нравственные основания и начала в человеке, на которых хотели бы фундировать качества, действия, стечения обстоятельств, непосредственно способствующие счастью.

Кант вполне реалистично считает весьма распространенным такое противоречие, когда некоторые состояния и качества счастливого

человека не совмещены с нравственными основаниями. Поначалу, когда Кант только вводит понятие доброй воли, оно остается достаточно неопределенным. Добрая воля есть то, без чего неприемлемы вообще-то весьма нужные человеку качества — рассудок, остроумие, способность суждения, мужество, решительность, целеустремленность: "...они могут стать также в высшей степени дурными и вредными, если не добрая воля..."[61]. Добрая воля — то, без чего удовлетворенно-счастливый человек не вызывает нашего расположения. "Нечего и говорить, — твердо заявляет Кант, — что разумному беспристрастному наблюдателю никогда не может доставить удовольствие даже вид постоянного преуспевания человека, которого не украшает ни одна черта чистой и доброй воли; таким образом, добрая воля составляет, по-видимому, непременное условие даже достойности быть счастливым"[62].

Отметим здесь отличие этической философии Канта от такой этики, которая в основу кладет только счастье человека и его стремление к счастью. Ее обычно называют гедонистической. Кант рассуждает иначе. Он приглашает читателя поразмыслить над тем, в чем должно состоять истинно нравственное отношение к счастью. Стремясь сделать проблематичным гедонизм, Кант не только выступает против гедонистической традиции собственно этической мысли. Он имеет в виду и некоторые распространенные в обычной жизни, во многих идеологических системах идеи, принципы, ориентации.

В «Критике чистого разума» Кант абстрактно обрисовывает противоречие между причинностью как проявлением законов природы и свободой. Это одна из космологических антиномий, т. е. таких, которые касаются космоса, точнее, положения наделенного свободой человека в необозримом космосе. А вот ***теперь конфликт обусловленности и свободы выступает в другой своей ипостаси, которая характерна именно для человеческого действия.*** Причем действия любого человека, независимо от эмпирической конкретики индивидуально-личных, социально-исторических обстоятельств, отличающих его жизнедеятельность в мире.

Кант, установили мы, недоверчиво относится к счастью. Но это отнюдь не означает, что Кант предполагает, будто человек может поступиться счастьем и не стремиться к собственному благополучию. Он не рекомендует человеку преодолевать способность желания и стремление к счастью, ибо хорошо понимает их непреодолимость. И тем более Кант не рекомендует человеку устремиться в погоню за несчастьем. Совсем нет. В том-то и состоит обрисованная Кантом ***драма нравственности,*** драма человеческого существа, что ***человек не может не стремиться к счастью, ибо не может не следовать законам жизни.*** А "**жизнь,** — согласно Канту, — есть способность существа поступать по законам способности желания. **Способность желания** — это *способность* существа через *свои представления быть причиной действительности предметов этих представлений.* **Удовольствие** *есть представление о*

соответствии предмета или поступка с **субъективными** *условиями жизни,* т. е. со способностью *причинности, которой обладает представление в отношении действительности его объекта* (или определения сил субъекта к деятельности для того, чтобы создать его)"[63].

Итак, в спор — через систему гедонистической этики, выводимой на сцену драмы и сразу подвергаемой критике, — вступает простой, обычный человек, сильным аргументом которого мог бы быть довод об укорененности способности желания в самой жизни, даже о тождественности такой способности желания и жизни.

Например, перед нами удачливый человек, весь рисунок жизни и поведения которого внушает симпатию, потому что он устремлен к духовным удовольствиям, он добр, честен, совершает поступки, отвечающие долгу, нравственности. Можно ли, наблюдая поведение такого человека, избрать его основания как прообраз истинно морального действия? Можно ли на "материи" удовольствия, пусть и утонченного, основывать моральные законы? Нет и еще раз нет. Почему же? Да потому, рассуждает Кант, что человек, совершая что-то нравственное просто по сегодняшней доброй склонности, может изменить этой склонности завтра. Иной раз бывает, что по видимости нравственный человек — тот, который совершает добрые поступки скорее по склонности, потому что они доставляют ему удовольствие, — может изменить нравственности, когда на другую чашу весов будут положены более сильный соблазн или опасность, сопряженная со следованием по дороге добра и чести.

Тут Кант делает характерный, поистине драматургический ход, за который он был язвительно критикован некоторыми современниками и потомками, но который был плохо понят в его определенной условности и в то же время в чрезвычайной исследовательской плодотворности. Кант вполне определенно выводит на сцену драмы практического разума такой человеческий тип, на котором он и будет ставить свой теоретико-этический мысленный эксперимент. Для этого нужно взять такого человека и в таких его поступках, когда нет склонностей, облегчающих дело. Например, всегда соблазнительно поместить в центр этики человека, который естественно добр с другими людьми, которому приятно делать добро. Кант этот соблазн решительно преодолевает. Ибо может случиться, что люди нравственны, пока их нравственность не подвергается никакому испытанию.

Кантовский мысленный этический эксперимент ведется вокруг особой модели — нравственного поступка, совершаемого в тех обстоятельствах и условиях, которые не только ничем не облегчают, но даже как бы препятствуют человеку быть нравственным. Такое экспериментальное "взвинчивание" особых трудностей нравственного выбора поступка отвечает особенности кантовского этического рассуждения. Но дело не только в этом. Кантовский подход позволяет заострить драматическое противоречие между склонностями, стремлениями к

удовольствию, счастью и чистым нравственным долгом. В жизни такое противоречие бывает смягчено, затушевано. Но никак нельзя не признать также и типичности, жизненной укорененности конфликтов между мотивами себялюбия, стремлениями к личному счастью и жесткими, несгибаемыми принципами нравственного долга. Кант резко проводил различие между **легальными** и **моральными поступками.** Первые лишь **внешне сообразны** долгу, означают подделку под моральность. Моральные же поступки — те, которые совершаются **исключительно из повиновения чистому долгу.** Ф. Шиллер написал остроумную эпиграмму, посмеявшись как раз над этим кантовским различением:

Ближним охотно служу, но — увы! — имею к ним склонность.
Вот и гложет вопрос: вправду ли нравственен я?
Нет тут другого пути: стараясь питать к ним презренье
И с отвращеньем в душе, делай, что требует долг.

Конечно, эпиграмма есть эпиграмма, и человек с чувством юмора оценит ее. Все же она, пожалуй, свидетельствует о том, что великий драматург Ф. Шиллер вряд ли понял поистине драматическую завязку «Критики практического разума». К тому же Шиллер, желая вышутить кантовскую позицию, во второй части эпиграммы был весьма неточен. Кант, разумеется, не рекомендовал лицемерить, совершая истинно нравственные, соответствующие долгу поступки, тем более обязательно ненавидеть тех, к кому эти поступки обращены. Кант-исследователь просто хотел как бы поставить под микроскоп тонкого интеллектуального анализа самый трудный, напряженный, драматический, а потому, возможно, и самый яркий пример следования нравственному долгу.

Такова новая позиция, которой завершается первый акт драмы практического разума и открывается акт второй. ***В первом акте долг одерживает теоретическую победу над склонностью, чистая нравственная форма оттесняет со сцены этики способность желания.*** Но драма отнюдь не закончена. Во втором акте нас ожидает новое действие с поистине драматической завязкой. На сцену вступает знаменитый кантовский **категорический императив.**

КАТЕГОРИЧЕСКИЙ ИМПЕРАТИВ И ПАРАДОКСЫ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ НРАВСТВЕННОЙ СВОБОДЫ

Чтобы разобраться в оттенках рассматриваемого здесь интеллектуально-нравственного конфликта, нужно разъяснить смысл некоторых теоретических терминов и понятий, которые Кант употреблял уже в «Обосновании...» и которые он вводит с самого начала «Критики практического разума».

Практические основоположения (т. е. основоположения чистого практического разума) суть, по Канту, "положения, содержащие

в себе общее определение воли, которому подчинено много практических правил"[64].

Практические правила делятся на **субъективные правила** или **максимы; объективные практические законы,** т. е. имеющие "силу для воли каждого разумного существа", **предстают как императивы,** т. е. правила, выражающие долженствование, объективное принуждение к поступку. Императивы в свою очередь делятся на **гипотетические императивы** ("предписания умения"); **категорические императивы** — те законы, которые должны обладать "объективной и всеобщей значимостью...".

Кант, начиная новый акт драмы разума, прямо и открыто раскрывает движущие им как "драматургом" цели, устремления, замыслы. ***Основа основ, точка отсчета — это свобода,*** причем взятая в качестве "совершенно независимой от естественного закона явлений в их взаимоотношении, а именно от закона причинности. Такая зависимость называется свободой в самом строгом, т. е. трансцендентальном смысле"[65]. И соответственно свободной Кант называет такую волю, которая ориентирована не на субъективность максимы, всегда конкретную и всегда изменчивую, а на ее чистую "законодательную форму". Следовательно, когда мы видим и понимаем, что при всей субъективности максим они заключают в себе общую форму морального ориентирования, мы уже начинаем действовать как полномочные представители свободной воли.

Кант ставит вопрос, важный и в теоретическом, и в практическом отношении. Хотя нам уже теперь ясно, что "свобода и безусловный практический закон ссылаются друг на друга", все же остается невыясненным, "откуда *начинается* наше *познание* безусловно практического — со свободы или с практического закона"[66]. На чем мы, люди, можем основываться, считая и объявляя себя свободными существами? Просто со свободы, рассуждает Кант, нельзя начинать, если понимать начало эмпирически, т. е. надеяться вывести свободу из опыта. Философ склоняется к мысли, что начало начал — индикатор, первое доказательство свободной воли — сам моральный закон. ***Когда мы присматриваемся к тому, с какой необходимостью разум предписывает нам моральный закон, мы и нападаем на след свободы.*** Это звучит на первый взгляд парадоксально, необычно, но здесь и заключена сердцевина кантовского подхода: ярчайшим проявлением и доказательством свободы он считает способность человека добровольно, осознанно, разумно подчиняться принуждению морального закона, а значит, самостоятельное следование долгу. ***Сфера нравственно-должного — вот, по Канту, и сфера человеческой свободы!*** Потому и впервые ставший для нас ясным "след" необходимости, действенности самой формы закона есть опознавательный знак свободы. "Но и опыт, — добавляет Кант, — подтверждает... порядок понятий в нас"[67].

И вот на сцену драмы вступает **категорический императив.** Его формулировка (в уточненном переводе): "Поступай так, чтобы

максима твоей воли всегда могла иметь также и силу принципа всеобщего законодательства". "Выход" категорического императива на сцену сразу же отмечен коллизией. Но Кант, впрочем, уже предрешает ее. Решение заключено и в самой формулировке категорического императива, морального закона, и в его выведении — обосновании, которое названо **"дедукцией морального закона"**.

Нравственность, по Канту, должна быть не относительной, скованной частными интересами, а **абсолютной, всеобщей,** в противном случае ее вовсе нет. Иными словами, враг подлинной нравственности — релятивизм, относительность принципов, приспособление к ситуации. Вот тут приобретает особенно острую форму коллизия между абсолютным, строго необходимым, всеобщим нравственным законом, который отстаивает Кант, и всегда детерминированными обстоятельствами, поступками конкретных людей. Эта коллизия теперь и выступает на авансцену. Ведь конкретный человек не может жить и действовать иначе, чем ориентируясь на обстоятельства, строя свои, именно субъективные максимы поведения. Быть может, ему и нечего ориентироваться на всеобщую нравственность? И не становится ли всеобщий нравственный закон — категорический императив — всего лишь идеалом и химерой? Наступает черед нового, весьма интересного и остро драматического акта кантовского рассуждения. Категорический императив защищает свои права и притязания. Но делается это своеобразно: в союзники призываются как раз обыденное человеческое действие и поведение. Человеку предлагается присмотреться к самому себе и убедиться в том, какие сильные возможности движения к всеобщему нравственному закону в нем заключены.

"МОРАЛЬНЫЙ ЗАКОН ВО МНЕ"

Движение к всеобщему нравственному закону осуществляется не иначе, как через сознательное, разумное, истинно человеческое формирование максим. Тем, кого обескуражили резкие противоречия между эмпирически-относительными максимами и всеобщим нравственным законом, Кант как бы советует: не надо отчаиваться; в человеческом поведении для утверждения общечеловеческой нравственности есть нечто обнадеживающее. Не ожидайте, что Кант станет приводить в пример какие-нибудь высоконравственные, героические, самоотверженные поступки. Ничего подобного. Во всех таких случаях, рассуждает Кант, можно сомневаться в истинных мотивах. Можно усомниться: является ли поступок, который изображается добродетельным, действительно моральным? Не был ли он всего лишь легальным? Не стал ли человек героем добра и самоотверженности потому, что какие-то иные побуждения, а не чистый долг, руководили им? "Выставление разуму", как выражается Кант, нравственных примеров хотя и впечатляющее, но оно не становится стопроцентно убедительным. И значит, нужно идти другим путем, представляя повседневному действию силу и

убедительность добра. Вспомните знаменитые слова Канта о двух вещах, которые наполняют его изумлением: "звездное небо надо мной" и "моральный закон во мне".

Обратим теперь внимание на второй момент: Кант будто просит всех нас раскопать в самих себе нечто такое, что как бы указывает на присутствие в нас, в нашей душе высокой нравственной силы. Он призывает, например, обратить внимание на "приговоры той удивительной способности в нас, которая называется совестью". Когда нам случается совершить нечто недостойное, сомнительное, тем более пагубное с нравственной точки зрения, мы успокаиваем совесть, говорим ей: я не виноват, мне пришлось так поступить... А она делает свое дело, продолжая взывать к другому началу в нашей душе, которое противится нравственному конформизму. "Приговоры", муки совести, в сущности, знает каждый человек, если только он не превратился в животное, лишенное самой способности рассуждения и самоанализа, если он не погряз в преступлениях и пороках. Но Кант настаивает на том, что даже людям, опустившимся на дно жизни, притом людям с неизощренными интеллектуальными, умственными способностями, знакомы муки и приговоры совести. "Есть что-то необычное в безгранично высокой оценке чистого, свободного от всякой выгоды морального закона в том виде, в каком практический разум представляет его нам для соблюдения; голос его заставляет даже самого смелого преступника трепетать и смущаться перед его взором..."[68].

КАТЕГОРИЧЕСКИЙ ИМПЕРАТИВ: ИНДИВИДУАЛЬНОЕ И ОБЩЕЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ

Категорический императив, по замыслу Канта, — формулирование того, как дóлжно поступать человеку, стремящемуся приобщиться к подлинно нравственному. Он непосредственно обращен к действующему человеку, к индивиду, совершающему определенные поступки: "Поступай так, чтобы..." Он советует человеку строго и настоятельно, внимательнейшим образом относиться к максимам своего поведения, т. е. к субъективным правилам практического разума. Что можно и нужно, согласно Канту, порекомендовать человеку, поколению, народу, человечеству, когда они обращаются к максимам? И можно ли вообще, отправляясь от этих всегда субъективных правил, ***выйти на дорогу общечеловеческой, на все времена действенной моральности, нравственности?*** Кант как бы приглашает читателя к совместному рассуждению.

Ты, обычный и конкретный индивид, совершаешь какой-то вполне определенный поступок. И *ты* должен четко и недвусмысленно сформулировать правило, *максиму,* на основе которой поступок совершен. Не увиливай, не лги самому себе, когда определяешь (до поступка или после его совершения) свою максиму. А после четкого и совершенно объективного определения правила задай себе вопрос: что было бы, если бы на основании твоей максимы действовали в

подобных случаях другие люди? И если бы проводился некий конкурс максим на роль нравственных правил для всего человечества, притом значимых на все времена? Мог бы ты предложить правило своего действия в качестве основы всеобщего нравственного законодательства? Кант высказывает еще одну рекомендацию. Она основана на библейской мудрости. Если ты совершаешь поступок по отношению к другому человеку, задай себе вопрос: а хочешь ли ты, чтобы на основании такого же правила подобный же поступок был совершен по отношению к тебе?

Иначе говоря, если ты унижаешь какого-то человека, подумай: хочешь ли ты, чтобы он (или кто-то другой) унижал тебя? Совершая поступок и тем более формулируя нравственное правило, ты как бы ставишь себя на место, которое занимает сейчас другой человек, объект твоего поступка. И еще одно уточнение: Кант полагает, что в конкретных нравственных делах человек должен мыслью подниматься на самую высокую вершину, понимать, что каждый поступок, в который вовлечены определенные люди, вещи, обстоятельства, так или иначе отзовется на всем человечестве. ***Нужно,*** стало быть, **"выбирать" в конкретном поступке долю, судьбу, достоинство человечества.**

Все это, разумеется, разговор о нравственном идеале. В реальной практике вряд ли возможно найти таких людей, которые бы ***во всех случаях*** следовали кантовским рекомендациям. Да ведь и Кант вовсе не утверждает, что категорический императив с сегодня на завтра сделается действенным. Но он настаивает на том, что ничто другое не может быть названо нравственным ***в высшем смысле слова.*** Если ты не хочешь сознательно следовать высшему закону нравственности, знай, что ты не только удаляешься от истинно человеческой нравственности, но и наносишь ей ущерб. Но если ты возводишь в закон своих поступков долг перед человечеством — причем и как долг перед конкретным человеком, который для тебя есть часть человечества, и перед человечеством в целом, — вот тогда, и только тогда, ты поступаешь нравственно в высшем смысле слова.

И еще одна расшифровка категорического императива: нужно всячески избегать делать человека и человечество только средствами для достижения собственных целей. К сожалению, люди куда как часто делают это. Но там и тогда, где и когда это происходит, утверждает Кант, кончается нравственность. Поясняя суть категорического императива, Кант заключает: ***подлинно нравственным является такое действие, в котором человек и человечество выступают как абсолютные цели.***

Начало и конец кантовской «Критики практического разума» — это принцип свободы, автономия нашей воли. Важно, кроме того, что у Канта все строится на утверждении нравственной вменяемости человека. Это значит: какими бы обстоятельствами, приведшими к тому или другому поступку, человек себя ни оправдывал, он

свободен поступать так или иначе. Мы ниоткуда свободу не возьмем, если не решимся быть свободными. А поскольку у Канта моральный закон ссылается на свободу, а свобода — на моральный закон, поскольку они индуцируют друг друга, то быть нравственным — значит быть свободным. ***Без свободных нравственных решений и поступков, наших собственных и других людей, в мире не утвердятся и не сохранятся свобода и нравственность. Как человеческие, разумные существа мы вменяемы в отношении свободы и нравственности.*** Поэтому каждому из нас и всем нам вместе может быть предъявлен строгий нравственный иск. Да и сами мы не можем не вершить такой суд над собой.

Более поздняя этическая работа Канта — «Метафизика нравов в двух частях» (1797). В этой работе, из которой при жизни Канту удалось опубликовать лишь первую часть (столь жесткими были цензурные строгости), — она называлась «Метафизические начала учения о праве», — можно почерпнуть немало важного и полезного для нашего времени. Прежде всего, ***Кант тесно связывает право и нравы*** — проблема, которую нельзя не считать в высшей степени актуальной. Вторая часть — «Метафизические начала учения о добродетели» — содержит интересное, обращенное к человеку развитие этической концепции Канта. В чем состоит долг человека перед самим собой? Является ли долгом человека перед самим собой "увеличение своего морального совершенства"? В чем обязанность добродетели по отношению к другим людям? Каковы противоположные человеколюбию пороки человеконенавистничества? Эти и другие животрепещущие и сегодня вопросы поставлены, решены ярко, глубоко, зрело, гуманно.

«КРИТИКА СПОСОБНОСТИ СУЖДЕНИЯ»

Кантовская ***«Критика способности суждения»***[69] ***помещает в центр анализа понятие цели.*** Цель может быть **субъективной,** и тогда способность суждения выступает как **эстетическая** способность. Цель может быть и **объективной,** и тогда способность суждения становится **телеологической.**

В третьей «Критике», в отличие от первой, способность суждения выступает уже не просто как чистая познавательная способность. Здесь она также увязывается не только с понятием воли и свободы, как было во второй «Критике», но и с понятиями **цели** и **прекрасного,** а также **художественного вкуса.** При этом исследование телеологической способности суждения Кант мыслит как продолжение и завершение «Критики чистого разума». Связующим звеном служит понятие "идея разума" — в данном случае для анализа берется идея целесообразности. Анализ эстетической способности кроме того становится новой, третьей ступенью критической философии, объединяющей в единое целое все три «Критики».

Предмет исследования в случае эстетической способности суждения — **прекрасное** и **возвышенное.** Кант задается вопросом: "Что

такое прекрасное?" и для ответа на него анализирует суждение вкуса "Это красиво (прекрасно)". Такое суждение Кант именует **эстетическим** (уже не в смысле трансцендентальной эстетики, науки о чувственности, а в более близком нашему времени понимании эстетики как учения о прекрасном). Суждение вкуса Кант отличает от такого созерцания, при котором человек, испытывая чувство наслаждения от чего-либо приятного или одобряя что-либо нравственно доброе, испытывает **интерес** к тому, чтобы предмет наслаждения реально существовал. В случае же эстетического суждения и соответственно наслаждения существование или несуществование объекта не столь важно: мы можем испытывать художественное наслаждение от предметов, которые существуют только в воображении. ***Прекрасное, таким образом, отличается от приятного тем, что речь в данном случае идет о чисто человеческой способности высказывать суждение о предмете незаинтересованного удовольствия.***

Суждение вкуса (по своей количественной характеристике) является, по Канту, всеобщим: прекрасное прекрасно для меня и для других людей, ибо оно не связано ни с какой моей или других личностей частной заинтересованностью. Здесь как бы умолкают вожделение, стремление к обладанию предметом. Вместе с тем, суждение вкуса нельзя отождествлять с понятием, с понятийным познанием. ***Наслаждение красотой не предполагает ни определенного понятия о предмете, ни какого-либо определенного его познания.*** Прекрасное, таким образом, обладает всеобщим качеством нравиться человеку, который может не опираться на понятие.

Будучи субъективным, суждение вкуса обладает, однако, **субъективной необходимостью.** Ибо, несмотря на отсутствие понятия и каких-либо всеобщих правил, при всей свободной игре познавательных способностей, в суждении вкуса есть всеобщий смысл, благодаря которому суждение "это — прекрасно" с необходимостью имеет место. Что касается возвышенного, то к сказанному о прекрасном присоединяется еще удивление и почтение, своего рода "негативное наслаждение". Иной раз возвышенное, в себе не будучи ужасным, представляется как внушающее страх и ужас. ***Кант разделяет возвышенное на математически- и динамически-возвышенное.*** В "математическом" смысле возвышенное есть нечто великое, грандиозное, аналогом чего служат большие величины математики. "В случае, когда природа рассматривается как власть, которая не учиняет над нами насилия, речь идет, согласно Канту, о динамически-возвышенном. Но в обоих случаях возвышенное заключается собственно не в вещах природы, но только в наших идеях о природе, следовательно, в нашей духовной настроенности, в которую мы повергаемся благодаря некоторым представлениям"[70]. Просто великим является бесконечное, и оно-то становится масштабом, как бы превосходящим все доступное чувствам. И когда какие-либо созерцания природы пробуждают в нас идею

бесконечности, то природа предстает как нечто возвышенное. Так же обстоит дело с величием разума, с грандиозностью человечества и его истории, с высотой морального долга и моральной идеи.

"Искусство Кант определяет как создание какого-либо произведения благодаря свободе, и это значит, что произведение лишь тогда есть произведение искусства, когда оно придумано еще до своего осуществления. Искусство, которое имеет целью удовольствие, есть искусство эстетическое, а то, для которого удовольствие есть только рефлексия и которое есть всеобщее опосредование на пути к цели, есть **искусство прекрасного**"[71]. Искусство прекрасного — создание гения; гений же — такое врожденное устройство души художника, через которое природа дает правила искусству. И эти правила невыводимы из понятий. Поэтому художник, как правило, не в состоянии дать адекватное описание своего произведения и творческого процесса. Научное их познание также вряд ли возможно: процесс творчества необъяснимо спонтанен. Однако описание post factum произведений прекрасного возможно, и оно служит своего рода руководящей нитью для последователей и почитателей гениев искусства.

В разделе «Диалектика эстетической силы суждения» Кант возвращается к вопросу о роли понятия в сфере прекрасного и формулирует антиномию как противостояние тезису: "Суждение вкуса не основывается на понятиях". В пределах антиномии тезис и антитезис равноправны.

Вторая часть обсуждаемой работы Канта называется «Критика телеологической способности суждения». Исходным пунктом ее является понятие **органического,** или живого, которому Кант дает новое философское определение. ***Для Канта понятие "организм" тождественно понятию "природная цель".*** Существенную роль играет также понимание соотношения целого и части в органических существах. В качестве примера Кант приводит дерево: рост каждой его части зависит от роста других частей и дерева в целом. Части организма можно понимать только из их отношения к целому. Организм отличается от машины тем, что он обладает внутренней силой, которая может воздействовать на материю, "организуя" ее. Человеческий разум, замечает Кант в § 77 «Критики способности суждения», должен оставить всякую надежду понять существование и развитие даже мельчайшей травинки исходя только из механических причин. Ухватить связь и взаимодействие частей целого можно только на основании понятия цели. Это, во-первых, внутренняя цель всякого организма, а во-вторых, общая цель всей природы как единства. Но, предположив целесообразность природы, мы, по Канту, приходим к идее конечного целеполагающего существа, т. е. Бога. **Телеология** (т. е. учение о "телосе", цели) перерастает в **теологию** (т. е. учение о Боге) при условии, что она дополняется "моральной теологией" практического разума, объявляющей человека как моральное существо высшей целью творения. В противном случае телеология, которая ограничилась бы

только толкованием природы, оказалась бы замкнутой областью, и ее результатом могла бы стать разве что демонология (§ 86 «Критики способности суждения»).

Цель, целеполагание принадлежат, согласно Канту, к миру идей — разумеется, в кантовском толковании. Это значит, что при непосредственном созерцании или наблюдении природных организмов мы вряд ли можем обнаружить цель или "план" их создания. Мы видим только каузальную, т. е. причинную, детерминацию. И только в человеческих действиях цели выступают на первый план. ***Но, когда мы переходим на уровень рассмотрения природы как целого, ее наиболее общих взаимосвязей, нам не обойтись без понятия цели как регулятивной идеи.*** Трудность, однако, состоит в том, что мир и его организм чаще всего предстают перед нами в ставшем, завершенном (уже "сотворенном") виде. И мы не знаем, как и в соответствии с каким "планом" они возникли. Но тут, по Канту, помогает обращение к идее Бога, к некоему не дискурсивному, а **интуитивному рассудку-разуму,** особенность которого в том, что он начинает с плана, цели, с интуиции целого и уж затем "схватывает" части, подчиняя их "плану" целого. Такой изначальный интуитивный интеллект, не имеет ничего общего с человеческим интеллектом. Самое большее, до чего может доработаться человек, подражая божественному интеллекту, — это анализ цели именно как регулятивной идеи разума, которая учит рассматривать каждый организм и природу в целом, "как если бы" они были подчинены целям, целесообразному "плану" творения.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Сочинения Канта см.: Kants gesammelte Schriften / Hg. der königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. B., 1902–19... Bd. 1–28; *Кант И.* Сочинения: В 6 т. М., 1963–1966; *Кант И.* Трактаты и письма. М., 1980. О жизни и сочинениях Канта см.: *Cassirer E.* Kants Leben und Lehre. B., 1918 (Darmstadt, 1965); *Heimsoeth H.* Studien zur Philosophie Kants. Köln, 1956; *Wagner H.* Kritische Philosophie. Würzburg, 1980; *Vorlender K.* Immanuel Kant: Der Mann und das Werk. B., 1924 (Hamburg, 1977); Kant-Lexikon / R. Eisler. B., 1930 (hildesheim, 1964); *Асмус В. Ф.* Кант. М., 1973; *Гулыга А. В.* Кант. 3-е изд. М., 1994.

[2] О докритической философии Канта см.: *Reich K.* Rousseau und Kant. Tübingen, 1936; *Schmucker J.* Die Ontotheologie des vorkritischen Kant. B., N.Y., 1980; *Schmucker J.* Die Ursprünge der Ethik Kants. Meisenheim, 1961; *Ritter Ch.* Der Rechtgedanke Kants nach den frühen Quellen. Frankfurt a. M., 1971.

[3] *Кант И.* Сочинения. М., 1963. Т. 1. С. 117. [4] См.: Там же. М., 1963. Т. 2. [5] См.: Там же. С. 127. [6] Там же. С. 138. [7] Там же. С. 205. [8] Там же. С. 204. [9] Там же. С. 192.

[10] О «Критике чистого разума» см.: *Daval R.* La métaphysique de Kant. P., 1951; *Erdmann B.* Kants Kriticismus in der ersten und in der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft. Leipzig, 1878; *Heidegger M.* Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft. Frankfurt a. M., 1977; *Riel A.* Der philosophische Kritizismus. Bd. 1. Leipzig, 1924; *Smith N. K.* A commentary to Kant's «Kritique of pure Reason». N.Y., 1923; *Vaihinger H.* Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft: 2 Bd. 1881–1892.

[11] *Кант И.* Сочинения. М., 1964. Т. 3. С. 76. [12] Там же. [13] Там же. С. 105. [14] Там же. С. 112. [15] Там же. С. 127. [16] Там же. [17] Там же. [18] Там же. С. 101. [19] См.: Там же. С. 130, 135. [20] См.: Там же. С. 130, 135–136. [21] См.: Там же. С. 131, 136. [22] Там же. С. 136. [23] Там же. С. 135. [24] См.: Там же. С. 149. [25] Там же. С. 136. [26] Там же. С. 131. [27] Там же. С. 136; то же о пространстве: Там же. С. 131. [28] Там же. С. 155. [29] Там же. С. 167. [30] Там же. С. 173. [31] Там же. С. 193. [32] Там же. С. 195. [33] Там же. С. 201. [34] Там же. С. 223. [35] Там же. [36] Там же. [37] Там же. [38] Там же. [39] Там же. С. 176. [40] Там же. [41] Там же. С. 174. [42] Там же. С. 211. [43] Там же. [44] Там же. С. 212. [45] Там же. С. 221. [46] Там же. С. 340. [47] Там же. [48] Там же. С. 341. [49] Там же. С. 358. [50] Там же. С. 351–352. [51] Там же. С. 499. [52] Там же. [53] Там же. [54] Там же. С. 500. [55] Там же. С. 95. [56] Там же. С. 661.

[57] О «Критике практического разума» и других сочинениях Канта по практической философии см.: *Beck L. W.* Kants «Kritik der praktischen Vernunft». Ein Kommentar. München, 1974; *Buchenau A.* Kants Lehre vom kategorischen Imperativ: Eine Einführung in die Grundfragen der Kantischen Ethik. Leipzig, 1913; *Messer A.* Kants Ethik. Leipzig, 1904; *Weyand K.* Kants Geschichtsphilosophie. Köln, 1964.

[58] *Кант И.* Сочинения. М., 1965. Т. 4, ч. 1. С. 224. [59] Там же. С. 313. [60] Там же. С. 314. [61] Там же. С. 228. [62] Там же. [63] Там же. С. 320. [64] Там же. С. 331. [65] Там же. С. 344. [66] Там же. С. 345. [67] Там же. С. 346. [68] Там же. С. 405–406.

[69] О «Критике способности суждения» см.: *Basch V.* Essai critique sur l'esthétique de Kant. P., 1927; *Cassirer H. W.* A Commentary on Kant's Critique of Judgement. L., 1936; *Düsing K.* Die Teleologie in Kants Weltbegriff. Bonn, 1968; *Kulekampf J.* Materialien zu Kants Kritik der Urteilskraft. Frankfurt a. M., 1974; *Menzer P.* Kants Ästhetik in ihrer Entwicklung. B., 1952.

[70] Zur Geschichte der Philosophie. Würzburg, 1983. S. 36. [71] Ibid. S. 37.

Глава 5. ИЗ ИСТОРИИ НЕМЕЦКОЙ ФИЛОСОФИИ XVIII–XIX вв. (ГЕРДЕР, РЕЙНГОЛЬД, МАЙМОН, БАРДИЛИ, ЯКОБИ). ПОЛЕМИКА ВОКРУГ ФИЛОСОФИИ КАНТА

Восприятие, развитие и преодоление идей Канта великими мыслителями немецкой философии Фихте, Шеллингом, Гегелем (процесс, о котором впоследствии пойдет речь) — лишь один, хотя и наиболее важный спектр тех споров, которые были порождены кантовскими идеями. Еще раньше образовался круг сторонников, почитателей Канта, а также и круг его противников. Философы, выступавшие против Канта, — **М. Мендельсон, Хр. Гарве, И. Г. Гердер, К. Ф. Николаи, Эберхард, Платнер.** На некоторые их возражения отвечал сам Кант. Так, свою прекрасную работу «Может, это верно в теории, но не годится для практики» (1793) Кант написал в ответ на критику лейпцигского профессора Хр. Гарве (1742–1798) — критику, выдержанную в духе английской утилитаристской моральной философии. Статья Канта в свою очередь вызвала новую волну полемики.

В статье «Что значит ориентироваться в мышлении?» (1786), написанной в связи с дискуссией между М. Мендельсоном и Ф. Г. Якоби о постижении Бога, Кант отмежевывался от позиций обоих философов и отвечал на их критику в адрес своей философии. Работа Канта «Предполагаемое начало человеческой истории» (1786) связана с другой линией спора. Кант вступил в острую полемику с И. Г. Гердером по поводу книги последнего «Идеи к философии истории человечества» (четыре части которой вышли в 1784–1791 гг.; пятая часть, задуманная Гердером, так и не была написана).

Иоганн Готфрид Гердер (1744–1803)[1] в 1762–1764 гг. изучал теологию в Кенигсбергском университете, где, в частности, слушал лекции Канта и Гамана. О лекциях и личности Канта он оставил восторженные отзывы. 1764–1769 гг. прошли в Риге, где Гердер был учителем и священником; затем после длительного путешествия Гердер стал придворным пастором в Бюккенбурге. Кроме названной работы по философии истории из-под пера Гердера вышел ряд произведений, посвященных философии языка («О происхождении языка», 1772 г.; русский перевод — «Трактат о происхождении языка», 1956 г.) и философии истории — («Еще один опыт философии истории для воспитания человечества», 1774 г.)[2].

В упомянутой работе «Идеи к философии истории человечества» Гердер отстаивал мысль о том, что ***существует закон исторического прогресса, соответствующий закону природного прогресса.*** История, согласно Гердеру, есть восходящее движение в сторону гуманизма, в чем проявляются сила и разум Бога. Гердеру было свойственно стремление как можно конкретнее

прорисовать линии связи между природой и человеком. Восхваление природы и усмотрение в ней некоего "телеологизма любви", ведущего к человеку, к высшей гуманности, — центральная идея гердеровской философии истории. В фундаментальной работе Гердера приведено множество эмпирических данных, претендующих на статус исторических фактов.

Кант в своей рецензии на первую часть труда Гердера обратил внимание на засилье эмпирии и чисто гипотетический характер теоретической конструкции автора[3]. Хотя рецензия появилась без подписи, Гердер узнал "руку" Канта. С тех пор началась вражда, приведшая к тому, что Гердер вознамерился "сокрушить" «Критику чистого разума». (В полемику ввязался молодой К. Л. Рейнгольд, выступивший со своей рецензией на стороне Гердера. Впоследствии Рейнгольд станет одним из самых правоверных кантианцев.) Кант продолжал полемику, написав рецензию и на вторую часть гердеровских «Идей...». Но потом спор то и дело возобновлял Гердер. В 1779 г. он написал работу «Рассудок и разум. Разум и язык; метакритика к «Критике чистого разума» Канта». Гердер отвергал основные принципы «Критики чистого разума» — в частности, априоризм, настаивая на том, что понятия пространства и времени выведены из опыта. Опираясь на естественные науки, он пытался развить "физиологию человеческих способностей", а не рассуждать о них абстрактно-метафизически, как это делал Кант. Гердера не устраивала и кантовская концепция о путях достижения мира на земле, а именно идея Канта о том, что лишь перед лицом катаклизмов и катастроф, перед лицом вражды и кровопролитий люди — скорее по необходимости, чем по доброй воле — придут к идее мира на земле. Гердер же считал, что прочный мир возможен только тогда, когда люди проникнутся идеями гуманизма и придут к миру не из страха, а по доброй воле.

Затянувшийся спор с Кантом не способствовал популярности Гердера: пасторские и философские проповеди человеколюбия противоречили той ненависти к Канту, которая заполняла его душу. Верные последователи Канта со своей стороны способствовали принижению роли Гердера в немецкой философии. Между тем эта роль была значительной. Гёте, откликнувшись в 1828 г. на появление французского перевода «Идей... », писал: "Это произведение, возникшее пятьдесят лет тому назад в Германии, оказало большое влияние на воспитание всей нации; исполнив свое назначение, оно было почти вовсе забыто. Но теперь оно признано достойным того, чтобы также воздействовать на другую, в известном смысле уже высокообразованную нацию и осуществить самое человеческое влияние на массу людей, стремящихся к высшему познанию"[4]. Кроме грандиозного полотна философии истории, где была предпринята так не понравившаяся Канту, но в принципе перспективная попытка привлечь к философско-историческому анализу огромный массив фактов, ***Гердер внес существенный вклад в эстетику, теорию познания.*** Так, еще в начале своей творческой

деятельности, поддерживая свободолюбивые идеи немецкой литературы, ее демократизм, он написал «Фрагменты о новейшей немецкой литературе» (1766–1768), «Критические леса» (1769), а в 1773 г. опубликовал сборник «О немецком характере в искусстве». Гердер много занимался проблемами фольклора, составил обширный сборник народных песен («Голоса народа в песнях»), ему принадлежала особая роль в приобщении широкой публики к южнославянской литературе и фольклору. И, собственно, ***славистика как особая дисциплина на немецкой земле ведет свое происхождение от Гердера.*** Он занимался исследованием немецкой поэзии и поэзии других народов. Так, в 1782 г. им была опубликована работа «О духе еврейской поэзии». Вместе с произведениями о происхождении языка эстетические и литературоведческие работы составили целый блок гердеровских произведений, сохранивших свое значение и в наше время.

В теории познания (например, в работе «Познание и ощущение человеческой души», 1774 г.) ***Гердер привлек внимание к начальным стадиям чувственного познания, в частности, к ощущениям, о которых у Канта говорилось лишь очень бегло.*** Гердер пытался опереться на естественнонаучные исследования раздражимости и считал необходимым "вывести" философию познания из физиологии нервной системы. На этом пути он надеялся преодолеть дуализм философии Канта, ее идеализм, проследить генезис интеллекта, т. е. затронуть проблему, которую Кант оставил в тени. Гуманистические идеи Гердера также стали важнейшим достоянием философии. ***В его наследии в центр внимания поставлена культура в ее широком понимании — в связи с созидательной деятельностью человечества.*** Так, в Заключительном замечании «Идей к философии истории человечества» Гердер писал: "Какими путями пришла Европа к культуре, как обрела она то достоинство, каким отмечена перед всеми другими народами? Время, место, потребности, условия, обстоятельства, поток событий — все шло в одном направлении, но обретенное достоинство в первую очередь было результатом бесчисленных совместных, солидарных усилий, плодом собственного трудолюбия и прилежания"[5]. Труд заканчивается превосходными, и сегодня актуальными словами: новая культура Европы "могла стать только культурой людей, какими они были и какими желали стать, культурой, порождаемой деловитостью, науками и искусствами. Кто презирал труд, науку, искусство, кто не испытывал в них потребности, кто извращал и искажал их, оставался тем, кем был прежде; чтобы культура равномерно и всеохватно пронизывала и воспитание, и законы, и жизненный уклад всех стран — всех сословий и народов — об этом в средние века еще нельзя было и подумать, а когда же придет пора думать об этом? Между тем разум человеческий, умноженная солидная деятельность людей неудержимо, неуклонно идут вперед и видят в этом добрый знак, если даже лучшие плоды и не созревают до времени"[6].

Критика Гердера и других авторов в адрес кантианства мобилизовала к полемике не только самого Канта, но и его сторонников, среди которых наиболее значительными философами были **И. Шульце** и **Карл Леонард Рейнгольд.** В центре полемики с конца 80-х годов XVIII в. оказался вопрос о соотношении кантовских понятий "вещь сама по себе" и "предмет". Главный пункт спора (и упрек ряда критиков) состоял в следующем: Кант "преобразовал целиком и полностью понятие предмета познания, заменив (или, скорее, подменив) его понятием и проблемой условий познания, в которых только и возможно, по Канту, достижение объективности. Эта точка зрения известна: только в определенных условиях, т. е. присущих самому познанию формах пространства и времени, количества и качества, отношений и модальностей может осуществиться то, что мы именуем "объективностью", предметом познания. Однако в таком случае условия возможности опыта противопоставляются вещам самим по себе как совокупности реальных предметов вне человеческого сознания, и "предмет познания" оказывается чем-то принципиально противоположным вещи самой по себе, предмету как он существует сам по себе. А следовательно, познание лишается основы в чем-либо объективном, вне сознания существующем, и логическим выводом отсюда оказывается глубокий скептицизм. Как восстановить эту основу объективности, не утратив в то же время результатов кантовской "революции"? — таков по существу общий вопрос кантианцев, с одной стороны, противников Канта из различных школ — с другой. В этом объединяются К. Рейнгольд и Ф. Якоби, И. Г. Гаман и С. Бек, Г. Э. Шульце-Энезидем и С. Маймон"[7].

Карл Леонард Рейнгольд (1758–1823)[8] родился в Вене, где закончил гимназию. Он сначала учился в коллегии иезуитов, но к ордену иезуитов не примкнул; затем еще шесть лет изучал теологию и философию. С 1789 г. был преподавателем философии Рейнгольд стал масоном; в конце концов из-за преследований он был вынужден покинуть Австрию. Последовали годы изучения философии в Германии — в Лейпциге, Веймаре, где он подружился с известным тогда литературоведом, философом, теоретиком античности К. М. Виландом (потом стал и его зятем). Увлекшись Кантом, Рейнгольд издал анонимно восемь «Писем о кантовской философии» (1786). Правда, свое авторство Рейнгольд не держал в тайне, ибо с помощью этой работы он рассчитывал получить, и действительно получил, профессуру в Йене. Кроме того, Рейнгольду было важно знать мнение Канта о своем сочинении. Канту оно понравилось — возможно, потому, что было в основном кантианским произведением. Следующим важным шагом было опубликование в 1789 г. «Опыта новой теории человеческой способности представления», которая была замыслена Рейнгольдом и как своего рода путеводная нить к «Критике чистого разума» и как "критическая элементарная философия"[9]. В 1790–1794 гг. он издал «Очерки к исправлению прежних заблуждений философии» в двух частях. Первая

часть носила название «Новое изображение главных моментов элементарной философии». К ней тесно примыкало сочинение «О фундаменте философского знания» (1791).

В 1793 г. Рейнгольд стал профессором в Киле. Его место в Йене занял Фихте. С этого времени начиналось увлечение Рейнгольда философией Фихте, которое продлилось до 1800 г., когда пришло новое увлечение — философией Бардили, что привело к разрыву с Фихте. Рейнгольд с готовностью обсуждал смену своих позиций: "революция в немецкой философии", писал он, оказалась иной, чем это казалось ее первопроходцам и друзьям, чем казалось ему самому в «Письмах о кантовской философии» и в работах о способности представления, а также в фихтеанских сочинениях[10]. Переход на позиции Бардили привел к утрате прежнего влияния Рейнгольда на публику, интересующуюся философией. Поддержку ему оказывал лишь Якоби, которому Рейнгольд посвятил свое сочинение «Основоположение синонимики для всеобщего употребления языка в философских науках» (1812). В последующих сочинениях Рейнгольд пытался, примыкая к этой работе, развить новую теорию языка, а также высказаться по проблемам истины и откровения (сочинение «Старый вопрос: что есть истина? — в непосредственном применении к новым спорам о божественном откровении и человеческом разуме», 1820 г.).

Каковы отличительные особенности философии Рейнгольда? О нем справедливо писали, например, историк философии Э. Целлер, что Рейнгольд обладал даром четко излагать взгляды других мыслителей. Но следует добавить, что ***изложения Рейнгольда по большей части носили критический характер.*** Именно критицизм заставлял Рейнгольда менять свои философские позиции.

Рейнгольд проделал сложный путь от критики Канта к горячей защите его взглядов. В философии Канта его сначала особенно привлекали концепция нравственности, ориентация на математику и естествознание, попытка великого философа преодолеть крайности эмпиризма и рационализма, предотвратить опасности материализма и скептицизма. Вместе с тем Рейнгольд осознавал, что в учении Канта есть серьезные недостатки и пробелы. ***Он сделал упор на дальнейшее развитие теории чувственного познания,*** ибо считал, что именно она, в принципе долженствующая стать фундаментом философии, не была выстроена Кантом с необходимыми добротностью и последовательностью.

В ранних работах Рейнгольд сделал опорным пунктом защиты кантианства и его дальнейшего развития **понятие "представление"**. Он считал, что ***философию надо последовательно развить из одного принципа.*** Суть этого фундаментального положения, или **принципа сознания** (Satz des Bewußtseins), Рейнгольд усматривал в следующем. Сознание, с одной стороны, наделено способностью **отличать представление** от того, что представляют (от **представляемого**), и от того, кто осуществляет представление (от **представляющего** субъекта). С другой стороны, сознание связывает эти

моменты, поскольку они внутренне едины, ибо существуют только в представлении. Стремление раннего Рейнгольда, стало быть, состояло в том, чтобы сохранить кантовский трансцендентализм, тезис о первичной роли сознания, но в то же время с помощью новых аргументов и исследований преодолеть роковой для всех кантианцев разрыв между вещью самой по себе и сознанием, творящим собственные "предметы". Сосредоточив внимание на теме представления, восприятия, лишь кратко рассмотренной Кантом в разделе о чувственности, Рейнгольд справедливо усмотрел уже в них единство чувственности и рассудка, объективного и субъективного. Сознание, отмечает Рейнгольд, невозможно без представления. Но и представление невозможно без сознания, ибо "природа представления, собственно, состоит в отношении друг к другу субъекта и объекта через посредство объединяющихся в представлении материи и формы"[11].

Попытка Рейнгольда критически дополнить кантовскую философию определялась и рядом других соображений. ***Кант, по мнению Рейнгольда, оставил понятие "сознания" (Bewußtsein) непроясненным***[12]. Это замечание вполне справедливо: Кант действительно в «Критике чистого разума» употребляет это понятие довольно редко и не проясняет его смысл. Верны и критические высказывания Рейнгольда о том, что в докантовской философии тоже не было сколько-нибудь ясного понятия сознания. Различение субъекта и объекта представления, а также их самих и представления как акта по существу отсутствовало[13]. Правда, исследователи не без основания отмечают, что, желая исправить Канта, Рейнгольд нередко лишь обозначает другими категориями известные кантовские понятия. Так, Рейнгольд говорит о "способности представления" так, что она напоминает кантовскую силу воображения; "только представление" (bloße Vorstellung) у Рейнгольда, в сущности, совпадает с кантовской трансцендентальной схемой; "сознание вообще" — не что иное, как трансцендентальное единство апперцепции[14].

Кроме учения Канта, на духовное развитие Рейнгольда повлияли идеи главы шотландской школы философии Томаса Рида и философия Ф. Г. Якоби. Вышедшая в 1785 г. книга Т. Рида «Очерки об интеллектуальных силах человека» укрепила Рейнгольда в мысли, что он не одинок в борьбе против "интеллектуализма" предшествующей философии и в стремлении предпослать учению об интеллектуальных операциях рассудка развитую концепцию чувственного познания. ***Рейнгольд считал*** также, ***что кантовская критика чистого разума должна быть дополнена критикой языка.*** Это было блестящим предвосхищением более поздних идей западной мысли. Язык, согласно Рейнгольду, служит не столько раскрытию, сколько сокрытию мысли, почему его амбивалентность, двойственность — существующая также и в случаях, когда сознательно стремятся к ясным, отчетливым понятиям, — должна быть подвергнута критике и исправлению. Так, понятия теории познания

"ощущение", "созерцание" и т. д. настолько неопределенны по значению и смыслу[15], что считаться общепринятыми, само собой разумеющимися они никак не могут. Между тем их привычно, часто без разъяснений употребляют разные авторы, пишущие о проблемах теории познания.

Особая страница истории мысли — отношение Рейнгольда к философии Фихте. Фихте высоко оценивал в Рейнгольде "чистую любовь к истине", "теплый интерес ко всему, что важно для человечества", остроту и ясность ума. Однако он не одобрял той критической горячности, с которой Рейнгольд, специализировавшийся на резких рецензиях, отозвался на «Философский словарь» С. Маймона. О последнем следует сказать особо. Затем мы снова возвратимся к Рейнгольду.

Соломон Маймон (1753–1800) с детских лет занимался изучением талмуда и комментированием сочинений М. Маймонида. Изучив немецкий язык и увлекшись сначала медицинскими книгами, которые оказались под рукой, Маймон отправился учиться в Берлин, где он, однако, заболел и был вынужден сначала жить на подаяния, а потом и покинуть этот город. Через несколько лет он вернулся в Берлин. Некоторое время Маймон дружил с М. Мендельсоном, который опекал молодого философа. Затем отношения друзей разладились. Несколько лет Маймону пришлось как бы снова сидеть за школьной партой — он учился латыни и математике. Снова пытался учиться медицине, но скоро охладел к ней. Все эти годы Маймон много занимался философией. Правда, «Критику чистого разума» Канта он прочел только в тридцатитрехлетнем возрасте. При чтении Маймон делал заметки и критические замечания, которые он затем передал Канту через Марка Герца. Комментарии встретили у Канта в целом благосклонный прием. Кант заметил, что из всех его противников Маймон наилучшим образом понял его философию. После этого Маймон опубликовал свои критические материалы в работе «Опыт трансцендентальной философии, вместе с Приложением о символическом познании» (1790).

Маймон много занимался прояснением философских понятий. Он писал емкие статьи о философах и философских сочинениях. Отсюда и выросла первая часть своего рода философского словаря «Освещение важнейших тем (Gegenstände) философии в алфавитном порядке» (1791), который как раз и был весьма придирчиво оценен Рейнгольдом. Маймон ответил сочинением «Раздоры в области философии» (1793), где была опубликована и его переписка с Рейнгольдом.

Перу Маймона принадлежат сочинения «Категории Аристотеля» (1794) — книга историко-философская и одновременно претендующая на создание новой теории мышления, «Попытка новой логики, или Теория мышления» (1794) — работа, о которой одобрительно отозвался Фихте, и последнее, самое значительное сочинение «Критические исследования о человеческом духе, или высшая способность познания и воли» (1797).

В согласии с Рейнгольдом Маймон не считал кантовскую философию, при всем уважении к ней, ни единственно возможной, ни лучшей философией. Вместе с Рейнгольдом он оспаривал кантовское разделение чувственности и рассудка на два обособленных ответвления человеческого познания, так как они, напротив, должны быть выведены из общего им источника.

В согласии с Г. Шульце, автором направленной против Канта и Рейнгольда книги «Энезидем» (1792), Маймон не только оспаривал возможность применять категорию причинности или отношение причины и действия к якобы скрывающейся за явлениями "вещи самой по себе", но вообще отрицал существование таковой вне наших познавательных способностей: "Ведь о таковой вещи нельзя составить никакого понятия, и она становится некоей воображаемой величиной или нелепостью (Undinge)"[16].

Так в полемике против Канта, возникшей еще при жизни великого философа, формулировались возражения и аргументы, которым была суждена долгая жизнь. Еще и сегодня к ним прибегают критики Канта (не всегда, впрочем, вспоминая о тех, кто высказал их впервые). Надо заметить, что гегелевская критика в адрес Канта была отчасти опосредована более ранними дискуссиями.

Теперь вернемся к Рейнгольду, к вопросу об отношениях между ним и Фихте. Когда Фихте впервые написал Рейнгольду, он уже прекрасно понимал, что между философией Рейнгольда и его собственной формирующейся системой имеются существенные различия[17]. И все же эти мыслители обменялись первыми письмами. Фихте надеялся на дружбу с Рейнгольдом. В марте 1794 г. он писал Рейнгольду: "Ваше превосходное сочинение о фундаменте философского знания я прочитал несколько раз, и всегда считал его образцом среди образцов"[18]. Фихте высоко оценивал идею Рейнгольда об "основоположении", т. е. само стремление вывести философию из одного-единственного основания. Но после появления фихтевского «Наукоучения» (1794) на первый план выдвинулись расхождения между двумя философами. Фихте не был согласен с тем, что основоположением должен стать тезис, касающийся представления и способности представления. В этом случае, что было важно для Фихте, исходят "не из свободы, не из практического императива", а склоняются к "эмпирическому фатализму"[19]. Со своей стороны, Рейнгольд не принимал фихтеанского принципа "чистого Я". Но вскоре он увлекся «Наукоучением» Фихте. Это произошло в 1795–1796 гг. Однако, как отмечают исследователи, по своим принципиальным убеждениям Рейнгольд все же не стал правоверным фихтеанцем[20]. Сочинение «О парадоксах новейшей философии» (1799), как и рецензии того времени на фихтевские работы, еще носят на себе следы увлеченности наукоучением Фихте.

В 1797–1799 гг. в духовной жизни Рейнгольда было, однако, и еще одно сильное влияние — со стороны философии Якоби. Оно означало довольно существенный поворот от "чистой" философии,

теории познания к учению о вере и религии, а также к критике наукоучения.

В конце XVIII – начале XIX вв. работы Рейнгольда о новейшей философии имели большой резонанс. Достаточно сказать, что раннее сочинение Гегеля «Различия между философскими системами Фихте и Шеллинга» (1801) имело подзаголовок, показывающий, что работа написана в связи с появлением произведения Рейнгольда «Очерки для облегчения обзора состояния философии к началу XIX века» (1801).

Вместе с Якоби Рейнгольд стал критиковать наукоучение Фихте. Главное обвинение состояло в том, что фихтевское наукоучение пронизано субъективизмом. Рейнгольд подчеркнул, что у Фихте "непосредственная субъективность", "просто субъективность" человека (blosse Subjektivität) отодвигается в сторону и что центром философии оказывается "абсолютная субъективность", которая становится первоистиной и источником всякой достоверности. Далее Рейнгольд доказывал, что эта фихтеанская субъективность есть лишь мыслимое, лишь логическое. Зная убеждение Рейнгольда, что основополагающим в философии должно стать представление, мы можем предугадать характер дальнейшей критики в адрес Фихте. Последний, согласно Рейнгольду, углубил и довел до предельного завершения трансцендентальный идеализм кантовской философии, потому что у него "объективирующая деятельность трансцендентальной субъективности" стала принципом не только практической, но и всей философии[21]. Фихте отвечал на обвинения Рейнгольда, в свою очередь подвергая критике его философию. "С Вашей точки зрения человек есть лишь созерцающее, а (не свободно полагающее) существо; его жизнь — это всего лишь способствование тому, чтобы с помощью образов следовать ритму природы и быть рядом с нею"[22].

Рейнгольд, как уже говорилось, прошел также и через увлечение философией Бардили.

Христоф Готфрид Бардили (1761–1801) в 80-х годах XVIII в. был преподавателем в Теологическом институте Тюбингена, с 1790 г. — профессором в Карлсруэ, затем учителем гимназии в Штутгарте. Первые работы Бардили были посвящены историко-философскому исследованию понятий и категорий философии («Эпохи главнейших философских понятий», 1788 г.; «О происхождении понятия свободы воли», 1796 г.). Увлечение кантовской философией отразилось в сочинении «Sophylus, или О нравственности и природе как фундаменте мировой мудрости» (1794), написанном в форме диалога, а также в работе «Всеобщая практическая философия» (1796). Затем начался отход от кантианства — в определенной степени под влиянием идей Рейнгольда. В работе «Письма о происхождении метафизики» (1797) Бардили защищал популярную в конце XVIII в. идею о необходимости построить "чистую философию" на фундаменте, созданию которого Кант уделил так мало внимания, — на фундаменте детально разработанного учения

о чувствах, чувственном опыте. Работа «Основные положения первой логики» (1800) содержала уже прямые и резкие выпады против Канта. Бардили вознамерился, о чем сообщал подзаголовок работы, представить логику, очищенную от заблуждений прежних логических учений вообще, Кантовой логики в особенности и способную стать некоей "медициной ума" для "больной философии".

Под влиянием кантовской диалектики, рассуждал Бардили, разум превратился в свою противоположность (Unvernunft). Кант пытался, но так и не сумел соединить лейбницевские и локковские идеи. Противоречия, пронизывающие кантовскую философию, по мнению Бардили, разъедают ее подобно раковой опухоли. Что же предлагал Бардили взамен "больной" кантовской философии? Черпая некоторые идеи у Фихте и предвосхищая раннего Шеллинга, он попытался развить "систему рационального реализма", "онтологическую диалектику" — в противовес трансцендентальному идеализму и гносеологизму кантианства. Философия Бардили тоже представляла собой идеалистическую систему, но иного рода. Ее основой было понятие "абсолютного тождества" (absolute Identität). В одном из писем Рейнгольду Бардили писал: "Каждый должен принять в качестве постулата: все, что действительно, прежде должно быть возможным. Однако понятие действительности каждый имеет прежде, нежели понятие возможности... Но даже и эта действительность не была бы ему знакомой, когда бы ей не предшествовало чувственное раздражение. Здесь становится очевидным, что возможность, которая есть предпосылка для всякой действительности, следует искать в природе мышления. При этом в человеке есть нечто, что виртуально является первым, а в порядке сознания — последним, но что в порядке бытия предшествует обоим — как понятию, так и (чувственному) раздражению... Мысль есть основа всего"[23].

Закон мышления диктует: Одно, Неизменное как Мысль не терпит никакого ущерба, не может быть негативным, а только позитивным. "Его основной закон при этом и есть закон тождества; оно вовсе не поддается различиям с точки зрения качества и модальности, но есть Всеобщее и Необходимое"[24]. Мышление как бы пронизывает собой Вселенную. Не растворяясь в материи, мышление образует ее форму. Организм — монада, сформированная мышлением из материи. Если простой организм есть молчащая монада, то человек становится монадой, способной к представлению и мечте. Человек — это существо, в котором мышление приходит к сознанию. И существо, способное на "откровение" Бога, который есть Вселенная.

Итак, концепция Бардили образует своего рода мост между трансцендентальным идеализмом Канта и абсолютным идеализмом, философией тождества Гегеля и (раннего) Шеллинга. Рейнгольд (в третьей части своих «Очерков») заметил, что принцип тождества заимствован Шеллингом у Бардили. Шеллинг в своем ответе (опубликованном в томе I «Критического журнала философии»,

который он издавал вместе с Гегелем) категорически отвел это обвинение. Скорее всего, он был прав. Идея "абсолютного идеализма", пришедшая на смену кантовской трансцендентальной идее, что называется носилась в воздухе тогдашней философии. И к ней разные мыслители приходили самостоятельно — конечно, в споре, размежевании друг с другом.

Движение Бардили в сторону "рационального реализма", ставшего одним из звеньев в цепи новых по сравнению с кантианством концепций, как раз и повлияло на Рейнгольда. Речь уже шла об увлечении Рейнгольда идеями Якоби. Якоби, как и Рейнгольд, был заметной звездой второй величины в тогдашней немецкой философии.

Фридрих Генрих Якоби (1743–1819) вырос в семье торговца, который стремился дать сыну хорошее образование, вместе с тем рассчитывая, что тот пойдет по его стопам. И сначала эти ожидания оправдывались. Якоби учился во Франкфурте-на-Майне, в Женеве (где его наставником был выдающийся математик Лесаж); он основательно ознакомился с сочинениями энциклопедистов. В 1764 г. Якоби стал заниматься делами фирмы. Его любимыми занятиями в свободное время были наука и искусство. Дом Якоби в Пемпельхофе близ Дюссельдорфа стал интеллектуальным центром — там бывали Гёте, братья Гумбольдты, Дидро и многие другие видные ученые и философы Европы. Между тем успехи Якоби на хозяйственном поприще были высоко оценены: он стал референтом Баварского министерства внутренних дел по экономическим и таможенным вопросам. Но вскоре Якоби выступил в печати с либеральными идеями, защищал свободу торговли; из-за недовольства, выраженного начальством, он вынужден был оставить государственную службу[25].

Это дало новый толчок к занятиям литературой и философией, которыми он увлекался со студенческих лет. Влияние творчества Гёте отразилось в написанном Якоби в подражание «Вертеру» философском романе в письмах «Из писем Эдварда Алльвиля» (1775–1776) и в романе «Вольдемар» (1779), которые понравились публике, хотя встретили прохладный прием у некоторых критиков. Следующая важная страница жизни и творчества Якоби — спор с М. Мендельсоном о философии Лессинга. Собственно, спор состоял в выяснении вопроса о том, в какой мере Лессинг был и оставался спинозистом. Этому вопросу посвящена переписка Якоби с Мендельсоном. Часть ее Якоби опубликовал, не спросив разрешения у Мендельсона («Об учении Спинозы — в письмах к г-ну Моисею Мендельсону», 1785). Мендельсон ответил сочинением «Моисей Мендельсон к друзьям Лессинга», где он защищал Лессинга от обвинений в спинозизме. Якоби опубликовал реплику «Против обвинений Мендельсона», чем навлек на себя критику кружка берлинских просветителей. Им Якоби ответил в работе «Дэвид Юм о вере, или Идеализм и реализм» (1786).

Политические беспорядки на Рейне, вызванные Французской революцией, заставили Якоби покинуть родные места. В последние годы XVIII и первые годы XIX вв. его сочинения, как и прежде, носили полемический характер. В связи со "спором об атеизме" Фихте Якоби опубликовал «Письмо к Фихте» (1799). К началу XIX в. относятся его выступления против Канта. Став в 1805 г. членом, а в 1807 г. президентом Баварской академии наук, Якоби начал свою атаку на философию другого члена этой Академии — Шеллинга (в сочинении «О божественных вещах и их откровении», 1811). Еще при жизни, в 1812 г., Якоби начал издавать Собрание своих сочинений, публикация которых была закончена уже после его смерти[26].

Философия Якоби не была самостоятельной и развитой системой, а существовала в виде фрагментов, возникавших из его полемики с другими авторами. В предисловии к тому IV Собрания сочинений Якоби писал: "Создание системы для образования (философской) школы никогда не было моей целью. Мои произведения рождались из глубин моей душевной жизни; они следовали историческому движению..."[27]. Поэтому идеи Якоби — это, выражаясь современным языком, идеи дискурса, интеллектуальных размежеваний мыслителя с выдающимися философами прошлого и с его знаменитыми современниками.

В центре размежевания Якоби со Спинозой, как и вообще в центре философии Якоби, — понятие Бога. При этом вопреки Спинозе Якоби отстаивает, несомненно в связи с защитой христианства, понятие **о личном Боге.** Представление о Боге, которое включено в рамки спинозовского пантеизма, неприемлемо для Якоби прежде всего из-за гипертрофированного рационализма Спинозы, который видит в разуме высшее достояние человека, в полноте понятий — его блаженство, а потому не в состоянии постигнуть недоступную понятийному схватыванию бесконечность. Вместе с тем некоторые идеи Спинозы близки Якоби. Так, он поддерживал спинозовское рассуждение о достоверности: когда я обладаю какой-либо идеей, я в точности знаю, что имею ее. В этом и состоит "интеллектуальное созерцание".

В свою философию Якоби вводит в качестве центрального понятие "Gefühl". Буквально это значит "чувство", но имеется в виду чувство особое. "Сознание вещи мы называем ее понятием, и это понятие может быть только непосредственным понятием. — Непосредственное понятие, рассмотренное в себе и для себя, без представления — это Gefühl, чувство"[28]. Якоби разъяснял, что лучше, чем немецкие слова Bewußtsein и Gefühl, его мысли передает французское le sentiment de l'être, т. е. **чувство бытия**. Слово же "сознание" подразумевает нечто родственное представлению и рефлексии, и ассоциировать с ними свое "чувство бытия" Якоби не хотел бы. Благодаря Gefühl человек уверен в существовании внешнего мира, а также души и Бога. Эта достоверность делает излишними так характерные для теологии и философии доказательства бытия Бога.

Другая важная для нас сторона философии Якоби — его полемика с Кантом. Ф. Г. Якоби указал на фундаментальное, по его мнению, противоречие кантовской философии. С одной стороны, вещи сами по себе аффицируют чувственность, т. е. возбуждают в душе представления. С другой стороны, основополагающий принцип причинности творится субъектом. Необходимо, согласно Якоби, преодолеть это противоречие на пути спекулятивного идеализма. (См. приложение «О трансцендентальном идеализме», «Über den transzendentalen Idealismus» к диалогу «Дэвид Юм о вере, или Идеализм и реализм», «David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus»[29].)

Другой упрек, адресуемый Канту: несмотря на критику догматизма, учение Канта пронизано им. Утверждение Канта об автономии чистого разума, по оценке Якоби, догматично. Догматизм проявляется и в том, что упомянутые вещи сами по себе приняты в качестве начала философии без надлежащего обоснования, именно в качестве догмы. Кант был прав в том, рассуждал Якоби, что сверхчувственные истины, например идеи, касающиеся Бога, не могут быть доказаны ни рассудком, ни разумом. Но Кант не учел, какую силу и мощь таит в себе непосредственное овладение сверхчувственным.

Солидаризируясь с Рейнгольдом, Якоби высказал идею о том, что существуют "факты сознания", которые непосредственно очевидны и не требуют дальнейшего доказательства. "Искать и находить Бога — это для Якоби цель и замысел истинной науки, причем следует отправляться от Gefühl и от чувственного созерцания, ибо не существует никакого спекулятивного пути к принятию в себя Бога, но есть только непосредственное в сознании духа и Бога... Последняя цель для него — то, что не поддается объяснению: Простое, Непосредственное, Неразложимое"[30].

УЧАСТИЕ КАНТА В ПОЛЕМИКЕ ВОКРУГ ЕГО ИДЕЙ

Выступления против критической философии таких серьезных авторов, как Гердер, Рейнгольд и Якоби, в конце концов заставили Канта (некоторое время считавшего, что "причуды Якоби" с его "напускной мечтательностью" едва ли заслуживают опровержения — см. письмо Марку Герцу от 4 апреля 1786 г.) включиться в полемику. Она ведется в ряде его статей. Так, статья конца 1785 г. «Предполагаемое начало человеческой истории» как бы подводит итог его спору с Гердером и Рейнгольдом, о котором ранее уже шла речь. Как и в других работах, поводом к написанию которых послужили выступления его критиков, Кант уделяет относительно мало места разбору отдельных критических аргументов и полемических выпадов. Он высказывается по существу дела и явно пользуется полемикой, чтобы прояснить, углубить свое понимание. Главное в указанной статье — попытка Канта рационально-логически реконструировать первоначальные этапы человеческой истории, не

прибегая к сомнительной "фактографии" в духе Гердера и опираясь только на Первую книгу Ветхого Завета. "Из этого изображения человеческой истории следует: выход человека из рая, предоставленного ему разумом в качестве первого убежища его рода, есть не что иное, как переход от состояния дикости, присущего чисто животным тварям, к [состоянию] человечности, от подчинения инстинкту к руководствованию разумом, — одним словом, из-под опеки природы в состояние свободы. Вопрос о том, выиграл или проиграл человек от этого изменения, не может больше стоять, если принять во внимание назначение его рода, заключающееся не в чем ином, как в **поступательном шествии** к совершенствованию, как бы ни были ошибочны сами по себе первые, в длинном ряде поколений следующие друг за другом попытки достижения этой цели. — Между тем это движение, которое для рода является прогрессом, [переходом] от худшего к лучшему, не является таковым для индивида"[31]. "И вот результат попытки философского [понимания] древнейшей истории человечества: необходимо примириться с Провидением и ходом человеческих дел в целом, направленным не от добра ко злу, но постепенно развивающимся от худшего к лучшему, и каждый со своей стороны и по мере сил своих самой природой призван содействовать такому прогрессу"[32]. Эти выводы кантовской философии истории довольно близки философским идеям Гердера, чего не хотели замечать захваченные полемикой противники.

Весьма резким и определенным был спор вокруг понятия разума и вокруг рационализма, в который с немалой страстью включился Кант. Его статья «Что значит ориентироваться в мышлении», опубликованная в 1786 г., имела своим поводом упомянутый выше спор между Мендельсоном и Якоби о способах постижения Бога, а также о понимании Спинозы и спинозизма. Кант не забывает о том, что между собой полемизировали его критики. Он указывает на противоречия философии Мендельсона. С одной стороны, последний "без колебаний и с оправданным рвением" признавал "чистый, человеческий разум в собственном смысле слова", позволяющий "*ориентироваться* с помощью некоего направляющего средства, именуемого у *Мендельсона* то *здравым смыслом* («Утренние часы»), то *здравым разумом,* то *простым здравым рассудком* («К друзьям Лессинга»)"[33]. Кто же мог предположить, продолжает Кант, что всеобщий здравый разум послужит "основоположением для мечтательности и для полного развенчания разума?"[34]. И тем не менее это, по мнению Канта, произошло в споре между Мендельсоном и Якоби. В связи с пониманием разума как "ориентирующего" мышления Кант сосредоточивает свои усилия на понимании этой способности чистого теоретического разума. В связи с нею снова разъясняется потребность разума как в теоретическом, так и в практическом применении **мыслить Бога.** Далее, проясняется понятие **"чистой веры разума".** Она отличается от веры во что-то, принимаемое за истину (например, в случае положения

"*Я верю,* что существует (город) Рим"), — такая вера легко может превратиться в знание. "Итак, чистая вера разума есть указатель пути, или компас, с помощью которого спекулятивный мыслитель, идя тропами разума, ориентируется в сфере сверхчувственных предметов, а человек с обыденным, но (морально) здоровым разумом может предначертать свой путь как в теоретическом, так и практическом отношении в полном соответствии со всеми целями, отвечающими его назначению, и эта вера разума должна быть также положена в основу любой другой веры и даже всякого откровения"[35].

Понятие Бога и даже убежденность в его наличном бытии могут быть найдены исключительно в разуме, лишь на основе его, и изначально она не может войти в нас "ни благодаря интуиции, ни в качестве послания, исходящего от какого-либо еще более высокого авторитета"[36]. Тем самым ***Кант — в противовес критикам — снова утверждает понимание религии и Бога "в пределах только разума" и на основе его.*** Попытки критиков противопоставить свою трактовку Бога, обретаемого с помощью чувств, созерцания, откровения, встречают резкое противодействие Канта. Он не отрицает значимости чувств и даже опыта откровения, но утверждает: "Всему должна предшествовать вера разума"[37]. Кант делает вывод: "Если, таким образом, оспаривается присущее разуму ***преимущественное*** право говорить о вещах, которые касаются таких сверхчувственных предметов, как наличное бытие Бога и будущий мир, то широко открываются двери всякого рода мечтательности, суеверию и даже самому атеизму. Представляется, однако, что в споре Якоби и Мендельсона все нацелено на такое ниспровержение — право же, не знаю, только ли ***проницательности*** разума и знания (благодаря мнимому усилению спекуляции), или даже ***веры разума;*** ей вопреки ставится цель учредить такую веру, которую каждый может создавать себе сам по своей прихоти. Трудно не прийти к такому результату, если спинозовское понятие Бога рассматривается как единственно соответствующее всем основоположениям разума и вместе с тем как опровержимое", — пишет Кант[38]. И в связи с этим он отводит упрек Якоби в том, что в «Критике чистого разума» есть уклон в спинозизм.

Кант призывает своих критиков задуматься над последствиями их идей. "Мужи духа и широких убеждений! Я чту Ваши таланты и с любовью отношусь к вашему человеческому чувству (Menschengefühl — намек на категорию Gefühl у Якоби — *Авт.*). Но хорошо ли Вы обдумали, что делаете и куда целите, совершая ваши нападки на разум? Вы, без сомнения, желаете, чтобы свобода мысли сохранялась в неприкосновенности; ибо без нее даже свободному полету вашего гения пришел бы конец"[39]. Но, предостерегает Кант, отказ от власти разума имеет непременным следствием не только разгул неразумия, но и подавление свобод. "...Если разум не хочет подчиняться законам, которые он себе дает, то он должен сгибаться под гнетом законов, которые ему дает кто-то другой; ибо

без какого-либо закона ничто, даже величайшая бессмыслица, не может длиться сколько-нибудь долго. Стало быть, неизбежным следствием *объявленного* беззакония в мышлении (освобождения от ограничений со стороны разума) является следующее: в конце концов приходится поплатиться свободой мыслить; ибо не несчастье, а настоящее высокомерие виной тому, что свободу утрачивают, и в буквальном смысле слова *утрачивают по легкомыслию*"[40]. Мудрые предостережения Канта не устарели и сегодня. В XX в., когда атаки на разум стали особенно сильными, их реальным следствием нередко становится именно утрата свободы.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] О жизни и сочинениях И. Г. Гердера см: *Гайм Р.* Гердер, его жизнь и сочинения. М., 1888. Т. 1; *Гулыга А. В.* Гердер и его «Идеи к философии истории человечества». М., 1977.

[2] Сочинения Гердера см.: *Herder J.* Sämtliche Werke / Hg. B. Suphan. B.; *Гердер И. Г.* Избр. произведения. М.; Л., 1959.

[3] См.: *Кант И.* Сочинения. М., 1966. Т. 6. С. 39.

[4] Цит. по: *Гердер И. Г.* Идеи к философии истории человечества. С. 612. [5] Там же. С. 607. [6] Там же. С. 608.

[7] См.: *Богомолов А. С.* Кант, кантианство и европейская философия XIX в. // Кант и кантианцы. М., 1978. С. 100.

[8] О жизни и сочинениях К. Л. Рейнгольда см.: *Reinhold E.* Karl Leonard Reingold's Leben und litterarisches Wirken... Jena, 1825. Современную критическую оценку этой биографической работы сына К. Л. Рейнгольда, Эрнста Рейнгольда, см.: *Gliwitzky H.* Karl Leonard Reinholds erster Standpunktwechsel // Philosophie aus einem Prinzip. Karl Leonard Reinhold / Hg. R. Lauth. Bonn, 1974. S. 10; *Klemmt A. K. L.* Reinholds Elementarphilosophie. Hamburg, 1958.

[9] См.: Reinhold K. L. // Noack L. Philosophie — geschichtliches Lexikon. Leipzig, 1879 (Stuttgart, 1968). S. 735. [10] Ibid. S. 737.

[11] *Reinhold K. L.* Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens. Prag.; Jena, 1789. S. 256.

[12] *Reinhold K. L.* Beiträge zur Berichtigung bisheriger Missverstandnisse der Philosophen. Jena, 1790. S. 305. [13] Ibid. S. 189.

[14] См.: *Baum G. K. L.* Reinholds Elementarphilosophie und die Idee des transzendentalen Idealismus // Philosophie aus einem Prinzip. K. L. Renhold. S. 96.

[15] *Reinhold K. L.* Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens. S. 210.

[16] См.: Maimon // Noack L. Op. sit. S. 574.

[17] *Lauth R.* Fichtes und Reinholds Verhältnis vom Anfang ihrer Bekannschaft bis zu Reinholds Beitritt zum Standpunkt der Wissenschaftslehre Anfang 1797 // Philosophie aus einem Prinzip. S. 134 ff. [18] Ibid. S. 145. [19] Ibid. S. 147–148. [20] Ibid. S. 159.

[21] *Reinhold K. L.* Beiträge zur leichteren Übersicht des Zustandes der Philosophie beim Anfang des 19 Jahrhunderts. 1. Heft. Hamburg, 1801. S. 82–83.

[22] Цит. по: *Lauth R.* Reinholds Vorwurf des Subjektivismus gegen die Wissenschaftslehre // Philosophie aus einem Prinzip. S. 269.

[23] См.: Bardili // Noack L. Op. cit. S. 107. [24] Ibid.

[25] См.: Jacobi // Ibid. S. 388.

[26] Сочинения и письма Якоби: *Jacobi F. H.* Werke: In 6 Bd. Leipzig, 1812–1825; *Jacobi F. H.* Auserlesener Briefwechsel: In 2 Bd. / Hg. F. Roth. Leipzig, 1825–1827. О философии Якоби см.: *Hammacher K.* Die Philosophie Friedrich Heinrich Jacobis. München, 1969; *Schmid A.* Friedrich Heinrich Jacobi. Heidelberg, 1908; *Verra V. F. H.* Jacobi. Torino, 1963; *Zirngiebl E. F. H.* Jacobis Leben, Dichten und Denken. Wien, 1867.

[27] См.: Jacobi // Noack L. Op. cit. S. 423.

[28] *Jacobi F. H.* Werke. Leipzig, 1816. Bd. 4. S. 193.

[29] См.: Ibid. Leipzig, 1814. Bd. 2. S. 289–310.

[30] Jacobi // Noack L. Op. cit. S. 424.

[31] *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках / Под ред. Н. Мотрошиловой и Б. Тушлинга. М., 1994. С. 168–169. [32] Там же. С. 191. [33] Там же. С. 197. [34] Там же. [35] Там же. С. 221. [36] Там же. С. 221, 223. [37] Там же. С. 225. [38] Там же. [39] Там же. С. 228–229. [40] Там же. С. 231.

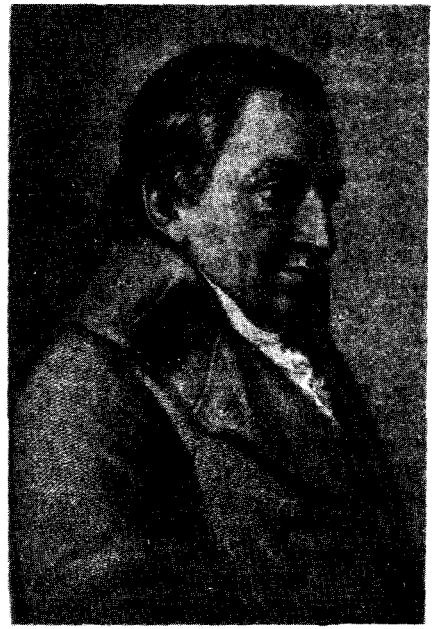
Глава 6. ИОГАНН ГОТЛИБ ФИХТЕ (1762–1814)

1. ЖИЗНЬ, СОЧИНЕНИЯ И ОСНОВНЫЕ ИДЕИ ФИХТЕ[1]

Иоганн Готлиб Фихте родился 19 мая 1762 г. в деревне Рамменау в Восточной Пруссии. Его отец был крестьянином, а одновременно и ремесленником. Иоганн Готлиб (первенец в семье с восемью детьми) рано обратил на себя внимание окружающих жаждой знаний, феноменальной памятью. В двенадцать лет благодаря покровительству местных пастора и помещика одаренный мальчик был отдан в школу в Мейссене, а с 1774 г. он шесть лет обучался в привилегированном учебном заведении (Пфорта), которое, впрочем, вспоминал без особой радости и благодарности. В 1780 г. восемнадцатилетний Фихте поступил на теологический факультет Йенского университета, а затем, переехав в Лейпциг, продолжил обучение уже в университете этого города. По окончании университета Фихте подобно Канту ничего не оставалось, как искать место домашнего учителя. В конце 80-х годов Фихте был домашним учителем в Цюрихе (однако из-за конфликта с родителями своих воспитанников он потерял и эту работу).

Фихте несколько лет не мог выбрать главное занятие жизни. Биографы сообщают, что его бурная, страстная натура, дух, по собственным словам Фихте, "исполненный прожектерства", сделали поиски основного жизненного пути нелегкими: Фихте то занимался переводами, то порывался издавать журнал для дам, то намеревался стать писателем, автором новелл и трагедий, то начинал мечтать о карьере проповедника. Главное, что поначалу это были попытки найти для себя практическое, а не теоретическое поприще. "Я охвачен только одной страстью, только одной потребностью, обладаю только одним адекватным самоощущением — действовать вовне. Чем больше я действую, тем я счастливее". Но довольно скоро, в начале 90-х годов, все сомнения разрешились, выбор был сделан быстро и окончательно, причем в пользу не практического поприща, а науки, теории, и именно науки философской.

Причина столь стремительной смены ориентаций была довольно проста и для того времени более чем обычна: Фихте стал читать сочинения Канта и не просто увлекся, а "заболел" кантовской философией. Он "стремглав бросился" в глубины этой философии с намерением стать ее последователем, интерпретатором и продолжателем. Время страстного увлечения философией Канта Фихте считал едва ли не самым счастливым в своей жизни, ибо великие идеи, по его признанию, дали покой душе, дисциплинировали воображение ("у меня безудержное", как признавался сам Фихте). В 1791 г. произошла его встреча с Кантом, которая, вопреки ожиданиям экзальтированного Фихте, оказалась более чем прохладной: Кант никому не хотел доверить роль "полномочного представителя" его идей, да и сам Фихте к тому времени все более стремился к выработке



Иоганн Готлиб Фихте

самостоятельной позиции в философии. Вероятно, по совету Канта Фихте решился написать и опубликовать свой первый философский опус. Это была работа «Опыт критики всяческого откровения», опубликованная в 1791 г. Влияние кантовских идей в ней все же было столь сильным, что поначалу ее и приняли за сочинение самого Канта. Потом недоразумение рассеялось благодаря разъяснению кенигсбергского профессора, который уточнил, что ни письменно, ни устно не принимал участия в работе Фихте, "этого одаренного автора". Казус послужил на пользу Фихте — он сразу приобрел известность в философии.

Следующий период в жизни Фихте тесно связан с тем огромным влиянием, которое на его свободолюбивую натуру оказала Французская революция. В 1793 г., когда "занавес" революционного действа уже опускался, Фихте написал и опубликовал два весьма смелых сочинения — «Востребования от государей Европы свободы мысли, которую они до сих пор угнетали» и «К исправлению суждений публики о Французской революции. Часть первая: к обсуждению ее правомерности»[2]. Под влиянием Французской революции, а в особенности ее лозунгов, под воздействием "порывов" свободомыслия в своей стране ***Фихте создал философскую систему, в основание которой был положен принцип свободы и достоинства человека.***

С 1794 по 1799 гг. Фихте занимал кафедру философии в Йенском университете, который в те годы был одним из самых блестящих научных и философских центров Европы. Почетное приглашение Фихте в университет Йены не было случайностью. Хотя Фихте только вступал на путь создания собственной системы философии, он уже приобрел славу блестящего оратора, вдохновенного лектора. Сам Гёте повлиял на приглашение Фихте в Йену. Лекций Фихте, приобретшего также, по отзывам современников, славу "отважнейшего защитника прав человека"[3], с нетерпением ожидала охваченная свободолюбием часть образованной публики. По прибытии новый профессор прочел курс «О назначении ученого», где теоретические проблемы философии были тесно увязаны с социально-политическими, нравственными вопросами. Аудитория была заполнена до отказа. Скоро Фихте стал одним из самых знаменитых и почитаемых профессоров философии в Германии. "Фихте хочет через посредство философии руководить духом эпохи", — такое мнение высказывал один из его слушателей[4]. На молодого преподавателя, правда, сразу взвалили огромную работу: он читал лекции пять дней в неделю, причем ежедневно по три курса, и одновременно успевал писать свои сочинения. В 1794 г. было опубликовано произведение «О понятии наукоучения или так называемой философии», содержащее первый набросок системы; в 1795 г. последовал «Очерк особенностей наукоучения по отношению к теоретической способности», а также ряд работ, посвященных проблемам слова, языка, объекта философии.

В 1796 г. в продолжение никогда не ослабевавшего интереса к "практической философии", но уже после создания системы философии теоретической и на ее фундаменте Фихте публикует «Основы естественного права», пишет рецензию на работу Канта «О вечном мире». В 1798 г. наступает черед философии религии. Так дополняется и приобретает целостную форму фихтевская философская система. Но автор принужден то и дело возвращаться к самому ее основанию — к новой проработке исходного понятия "наукоучение" и связанного с ним толкования других фундаментальных для фихтеанства категорий. Отчасти это было связано с тем, что задуманная Фихте новаторская система и не могла быть ясной, четкой при первых подходах к ней. Сам автор, при его честолюбии и уверенности в оригинальности, значимости своих философских идей, все же самокритично признавал скорее "гипотетический характер" первых вариантов «Наукоучения», обещая читателю, что в дальнейшем обстоятельно разработает свою систему и изложит ее в "достойной форме"[5]. Фихте сдержал свое обещание — он предпринял несколько попыток переиздания, а потом и более ясного и глубокого изложения «Наукоучения» (переиздание 1798, варианты 1801, 1804 и 1805 гг.). В 1801 г. он написал также работу с броским и претенциозным названием — «Ясное, как солнце, сообщение широкой публике о подлинной сущности новейшей философии». Но понимания Фихте так и не добился: "ясным, как солнце", наукоучение не стало.

В предисловии ко второму изданию работы «О понятии наукоучений, или так называемой философии» (1798) Фихте описывает, какое впечатление на философское сообщество произвел первый вариант наукоучения. "Слабоумный смех и пошлое издевательство" — такова была реакция. Одни, более добродушные, считали, что автор подшутил над читателями; другие, более злобные, всерьез подумывали, не следует ли поместить Фихте "в известные благотворительные учреждения"[6]. "Было бы очень поучительным вкладом в историю человеческого духа, — замечает Фихте, — если бы можно было рассказать, как принимались некоторые философские теории при их первом появлении..."[7]. К числу таких "курьезов", которые, как полагает Фихте, следовало бы собрать для потомства, относятся первоначальные отклики на появление кантовской системы. Утешает Фихте разве то, что "многие молодые высокоодаренные головы ухватились" за наукоучение[8]. Среди "высокоодаренных голов", которые действительно испытали глубочайшее влияние философии Фихте, были молодые Шеллинг и Гегель. Шеллинг называл Фихте "титаном в стране мысли". Но так думали далеко не все в среде молодежи, тяготевшей к философии. Хотя Фихте уже был славой Йенского университета, над его головой стали сгущаться тучи. Сначала разразился его конфликт со студенческими корпорациями, а потом возник печально знаменитый "спор об атеизме".

В чем же состояли эти конфликты, какова была их суть? Фихте-философ был ярчайшей личностью. "Нужно не обладать философией, а быть ею", — так выразил он однажды подлинную цель всех своих философских писаний, речей и действий. И это значило по существу дела только одно: "Нужно быть свободным!"[9]. Немудрено, что враги Фихте стали распространять слухи о "революционном" содержании его лекций «О назначении ученого». Но Фихте опубликовал их в виде книги, что отчасти умерило стремления обвинить молодого профессора в "неблагонадежности". Затем Фихте вменили в вину то, что он назначил лекции в часы богослужения — с намеком, будто это граничит чуть ли не с богохульством. Но самый громкий скандал разразился из-за того, что Фихте, привлекая к себе свободолюбивые молодые умы, настраивал их против студенческих корпораций. Некоторые последователи Фихте приняли решение эти корпорации закрыть. Постепенно, однако, решимость студентов покончить с давними нравами и традициями ослабла. Враги Фихте умело воспользовались этим, спровоцировав хулиганские выходки некоторых студентов против профессора и его семьи. Фихте был вынужден взять отпуск. Два года были посвящены только исследовательской работе. Однако передышка не принесла успокоения: мнение и студентов, и профессуры, и обывателей Йены все более обращалось против беспокойного, страстного нрава Фихте и самой его философии, которую все чаще связывали с проповедью эгоизма, аморализма, даже атеизма.

"Спор об атеизме" не заставил себя ждать. Один из бывших слушателей и почитателей Фихте Ф. К. Форберг решил опубликовать в «Философском журнале» при Йенском университете статью о понятии религии; субъективное чувство человека он сделал главным в обосновании этого понятия. Фихте не советовал Форбергу публиковать статью, но тот настаивал на публикации. Тогда Фихте сам написал статью «Об основании нашей веры в некоторое Божественное управление миром». Журнал, содержащий обе статьи, появился летом 1798 г. Это и стало началом "спора об атеизме". Появилась анонимная брошюра, громящая "атеизм" Форберга и Фихте. В дело вмешались представители религиозных инстанций, обратившиеся к Вюртембергскому курфюрсту, а тот "передал эстафету" Веймарскому герцогу. Журнал был конфискован. По мнению ряда биографов, у Фихте была возможность замять скандал и пойти на компромисс с университетскими и церковными властями. Но Фихте писал гневные "оправдательные" сочинения и письма. Многие, даже Гёте, не одобряли "безрассудной надменности" Фихте в деле об атеизме.

Непреклонность Фихте привела к тому, что ему пришлось покинуть Йену. В начале марта 1800 г. он переселился в Берлин, где стал читать частные курсы лекций по философии. Лекции имели не меньший успех, чем в Йене. Так, зимой 1804–1805 гг. он читал курс, потом вышедший в виде книги «Основные черты современной эпохи». На лекциях были не только молодые, но и зрелого возраста, нередко знатные, сановные слушатели (например, будущий канцлер фон Бейме, министр фон Альтенштейн). На основе другого курса лекций была создана книга «Назначение человека». Между тем новаторство, независимость мысли, постоянная готовность к спору лишали Фихте и расположения друзей: на рубеже веков не выдержала испытания интеллектуальная дружба с Шеллингом. Но идейные размежевания с выдающимися мыслителями заставляли Фихте уточнять свою оригинальную философскую концепцию: в 1804 г. был создан новый вариант «Наукоучения». Слава Фихте росла, ему предлагали профессуру различные университеты (между прочим, среди приглашений одно было из России, из университета Харькова).

Вскоре Германия вступила в войну с наполеоновской Францией и была оккупирована французскими войсками. Интеллектуалы Германии по-разному реагировали на этот поворот истории. Одни надеялись, что "дух свободы", пробужденный Французской революцией, окажет положительное влияние на освободительное движение в Германии, все еще пребывавшей в тисках крепостного права, феодальной раздробленности и многих ограничений политической свободы. Отчасти надежды эти оправдались. Однако были и такие выдающиеся умы Германии, которые с самого начала не верили в свободу, обретенную с помощью солдатских штыков и в результате оккупации страны иноземцами. К их числу принадлежал и Фихте. Дело национального самоопределения и народной свободы он

принял близко к сердцу. В 1806 г., в начале войны, он обратился к королю с просьбой позволить ему сражаться в войсках и получил от высокопоставленных чиновников ответ: "слово" в войне скажет король со своими войсками; для человека же ранга Фихте более уместно участвовать в событиях с помощью "красноречия", в подготовке национального духа к победе[10].

Фихте выполнил наказ: в 1808 г., во время пребывания наполеоновских войск в Берлине, философ выступил в Берлинской академии при небывалом стечении слушателей с «Речами к немецкой нации». Этот важнейший документ, который впоследствии подвергся различным, в том числе националистическим и даже нацистским интерпретациям, исторически был связан ***с формированием национального сознания и единства немецкого народа в период его освободительной войны.*** Он и должен восприниматься в данном контексте. В 1810 г. Фихте стал профессором и ректором Берлинского университета. Еще до войны, а потом и во время оккупации выдающийся философ читал курсы лекций, которые вышли в виде печатных сочинений только после его смерти: то были лекции о наукоучении (1804, 1813), о нравственности (1812), о назначении ученого (1811), «Факты сознания» (1810–1811). Когда в 1813 г. началась освободительная война Германии против побежденного в России Наполеона, Фихте снова рвался в бой — хотя бы в качестве оратора, проповедника, обращающегося к войскам[11]. Предложение снова было отклонено. Фихте, здоровье которого в то время уже было подорвано, вступил в ряды народного ополчения. Жена Фихте Иоганна, ухаживавшая за ранеными, заболела тифом. Фихте заразился от нее и вскоре умер. Это произошло в 1814 г. "Он скончался 29-го января в пятом часу утра, не имея еще полных пятидесяти двух лет от роду, не потеряв ни одного зуба, когда седина еще не посеребрила его волос, а духовные и умственные силы его находились в полном своем расцвете"[12].

Теперь мы обратимся к анализу основных идей философии Фихте.

2. НАУКОУЧЕНИЕ ФИХТЕ КАК ОСНОВАНИЕ ЕГО СИСТЕМЫ

В философии, так начинает Фихте свое «Наукоучение», борются различные "партии". Привести их к согласию — великая трудная, но разрешимая задача. Чтобы ее решить, надо найти то, в чем все-таки существует наибольшее единодушие. Применительно к современной ему философии таким пунктом согласия Фихте считает тезис: ***философия есть наука. Далее же требуется развить понятие науки, чтобы продвинуться вперед в определении сущности философии как наукоучения.*** Главным в науке Фихте склонен считать ***систематический характер ее знания,*** а значит, то, что в науке знание становится единым и целостным. При этом решающая роль отводится ***основоположению,*** на котором,

как на фундаменте, может быть последовательно выстроено здание науки и научной философии. ***В каждой науке,*** продолжает свои рассуждения Фихте, есть ***только одно основоположение. Ему следует быть достоверным.*** А на чем зиждется достоверность основоположения? На этот и подобный ему вопросы как раз и должно отвечать наукоучение. Оно призвано "обосновать возможность основоположений вообще; показать, в какой мере, при каких условиях, и может быть, в какой степени что-либо может быть достоверным; далее, оно должно, в частности, вскрыть основоположения всех возможных наук, которые не могут быть доказаны в них самих"[13].

Отсюда Фихте выводит идею о широком теоретическом и практическом значении наукоучения. Теоретическое его значение состоит прежде всего в уже указанном универсальном обосновании наук. Практическое же значение связано, по Фихте, с регулирующим значением этой основополагающей философской дисциплины для нравственной и государственно-правовой сфер. "Как только наукоучение будет понято и принято, государственное управление, подобно другим искусствам, перестанет бродить ощупью и делать опыты...". "Благодаря его принятию и всеобщему распространению среди тех, кому оно требуется, весь род человеческий избавится от слепого случая и власти судьбы"[14].

Говоря о достоверном основоположении как краеугольном камне философии, Фихте уже в первом Введении в «Наукоучение» признает, что согласия относительно какого-либо одного основоположения в философии до сих пор нет: есть два главных направления, которые по-разному понимают объект, строй и систему философии, ту внутреннюю необходимость, которая именно ей присуща. Эти две "партии" — **идеализм** и **догматизм** (под последним имеется в виду **материализм**). Догматики, т. е. материалисты и эмпиристы, выводят опыт из вещи самой по себе, понимая под ней носитель "реальности"; Я в системе догматизма имеет выводной, вторичный характер. Философы-идеалисты, напротив, видят основу опыта в Я самом по себе (Ich an sich), из которого выводят вещи. ***В системах догматизма,*** согласно Фихте, исходным пунктом служит ***абстракция вещи самой по себе,*** а ***в системах идеализма — тоже абстракция, но это уже абстракция Я.*** В обеих системах Фихте находит те или иные здравые, оправданные мысли, однако он утверждает "абсолютную неприемлемость" каждой в отдельности и обеих вместе. Как разрешить возникший спор? И на чем зиждется их противоположность? И какой философский путь следует избрать?

Фихте видит выход в более точном и обстоятельном, притом изначальном исследовании Я и его деятельности, "интеллигенции", ибо в философии и науке, как, впрочем, и в любой деятельности сознания, имеет место следующее: "интеллигенция как таковая усматривает самое себя". Развитие этого тезиса и должно стать, согласно Фихте, новым основоположением философии, восстанавливающим

и обогащающим давние и современные, прежде всего кантовские, традиции. Трудно отрицать, что по видимости нейтральная позиция Фихте в споре догматизма и идеализма оборачивается продолжением и дальнейшим совершенствованием идеалистической позиции. В литературе о Фихте эта проблема в основном решается без серьезных споров. ***Более труден и спорен вопрос о специфике и характере идеализма, обосновываемого и защищаемого Фихте.***

Метод, который Фихте рекомендует своему читателю, чтобы иметь возможность участвовать в своеобразном экспериментировании философии по нахождению достоверного и устойчивого основоположения: "Осознай лишь глубоко способ твоих действий при составлении суждения о действительности или недействительности, оглянись на самого себя (merke auf dich selbst) — и ты тотчас же осознаешь основание твоего способа действий и будешь внутренним образом созерцать его"[15]. Вот мы оба разговариваем — и возникает вопрос о времени: сколько его прошло? Как и откуда мы узнаем и знаем о времени? (Можно взять и любой другой пример.) Ответ: благодаря сознанию, а точнее, самосознанию. Фихте в определенном смысле и отношении продолжает линию Декарта в истории философии: вслед за Декартом он, во-первых, ищет достоверное основоположение в философии, а во-вторых, после критических размышлений о недостатках прежних "догматических" учений объявляет полем дальнейшего поиска человеческое сознание, мир cogito, а не мир вещей самих по себе. Под влиянием Декарта, но особенно Канта сфера поисков основоположения, "достоверности всех достоверностей" сужается до самосознания, саморефлексии. Но существуют и принципиальные отличия позиции Фихте от подхода этих двух его знаменитых предшественников. И Декарт, и Кант, признав сознание, Я областью изначальной достоверности, оставляют мир вещей самих по себе "в неприкосновенности" и относительной самостоятельности. Что касается Фихте, то он не приемлет философский дуализм и хочет обрести монистическую позицию. В теоретическом смысле это означает последовательное и детальное выведение не-Я из Я, чего во всем объеме не осуществляли и даже не замышляли Декарт, Кант или кто-либо другой из философов прошлого и современности.

Возвратимся к приглашению Фихте поразмышлять вместе с ним об искомой основополагающей достоверности. Он призывает понять, сколь близко каждому из нас, открыто нам и достоверно для нас сознание самих себя. Не менее достоверно и то, что здесь речь идет о знании, которое непременно включено в процесс действия. Отличие и преимущество этого знания самого себя, обретаемого в процессе действия, Фихте видит в его непосредственности: то, что мы знаем о себе, дано с достоверностью в созерцании. Но в созерцании особом — направленном не на внешние предметы, а на мир внутреннего. Тут выступает на первый план еще одна черта Я как

основоположения, очень важная в свете историко-философских споров: субъект и объект не расколоты, а неразрывно объединены.

Но очевидно, что ***основоположение философии как наукоучения представляет собой в изображении Фихте довольно сложную мыслительную конструкцию,*** которая только по видимости непосредственна, интуитивно-достоверна. На деле ее может принять за первооснову лишь тот, кто вместе с Декартом, Кантом, Фихте защищает упомянутые ранее тезисы о cogito, о трансцендентальном единстве самосознания, об интеллектуальной интуиции, единстве субъекта и объекта, слитности сознания и действия и, что очень важно, сознания-действия и свободы. От онтологического уклона в трактовке философии (когда начинают с бытия мира или даже Бога) ***Фихте решительнее, чем Декарт и Кант, уходит в мир активизма сознания и самосознания.*** Фихте целенаправленно идет на то, в чем его как раз и упрекали многие его современники и потомки: ***он хочет вывести из активно действующего, свободного, наделенного самосознанием, творческого Я весь мир — причем и мир природы и мир человеческой культуры.*** Понятно, что смысл и интерес подобный подход мог получить при условии совершенно особой изначальной трактовки Я, которое должно выходить за рамки конкретно-эмпирического единичного субъекта и становиться средоточием чуть ли не обожествленной "чистой" субъективности. Более того, изначальной инстанцией Я могло бы стать лишь в случае, если бы в его конструирование сразу включался такой (почти божественный, субстанциональный) момент, как ***самодостаточность и самопорождение Я.***

Именно в принятии такого Я и заключено основоположение, или первое положение наукоучения. При развертывании внутренней диалектики Я, которая поможет понять процесс порождения не-Я, начать надо, согласно Фихте, именно с того, что Я, отправляющееся от абстрактного знания о самом себе, в силу исходной самодостаточности и из-за начального характера процесса полагает самого себя просто как тождественное себе: *Я = Я*. Казалось бы, здесь нет ничего, кроме тавтологии. Но ведь формула является другим выражением закона тождества, который, кроме формально-логического, имеет еще и логико-диалектическое, логико-содержательное и даже философско-практическое значение. Я, усматривающее тождество себя с самим собой, осуществляет действие специфического типа, отличаемое у Фихте от обычных действий с помощью изобретенного им понятийного словосочетания Tat-Handlung, т. е. **дело-действие**. Именно этот акт лежит, согласно Фихте, и в основе *Я есмь*, декартовского cogito. Он же дает основу всякому возможному дальнейшему повороту от cogito к онтологическим аспектам: ведь ***бытие Я как особое бытие состоит главным образом не в существовании в мире природы, а в полагании своей самости.*** Как раз отсюда проистекает оправданность загадочных на первый взгляд тезисов Декарта или Канта, состоящих в

трансцендентализме и априоризме, и оправданы они лишь тогда и постольку, когда и поскольку становится ясно: нельзя ничего помыслить, чтобы не примыслить своего Я, чтобы как-то не созерцать, осознавать самого себя. Итак, ***первое положение наукоучения состоит в том, что самодостаточное Я безусловно полагает свое собственное бытие.*** С этой точки зрения, готов признать Фихте, Я выступает как абсолютный субъект: поскольку оно полагает себя, оно ***есть*** (бытийствует, как сказали бы сегодня); и наоборот, поскольку оно ***есть,*** оно полагает и не может не полагать себя.

Вытекающее отсюда с ясностью и необходимостью второе положение наукоучения гласит: не-Я есть Я, ибо только "сила Я", сила его полагающей способности делает возможным не-Я.

Третье положение наукоучения собирает воедино два ранее обоснованных тезиса: Я есть Я и Я есть не-Я. Теперь, подчеркивает Фихте, до сознания доведена "вся реальность", где на долю не-Я приходится то, что не присуще Я, и наоборот. Однако в отличие от второго основоположения, которое дается только отрицанием, в третьем основоположении перед нами представлены Я и не-Я как противоречащие друг другу, но выведенные из одного основания. Значит, если в первом основоположении Фихте пользуется, так сказать, ***диалектизацией закона тождества,*** то в третьем основоположении он ставит — более основательно и глубоко, чем Кант, — вопрос о диалектике противоположностей и объединении их в противоречие, т. е. ***дает обновленную диалектическую интерпретацию закона противоречия формальной логики.***

Фихте призывает внимательнее проанализировать, что́ получилось в результате выведения не-Я из Я. **Единство противоположностей** ясно само собой благодаря их происхождению, выведению из Я. Но следует признать и их взаимоограничение, и частичность его: Я не уничтожает не-Я, порождая, полагая его; не-Я, возникая благодаря такому полаганию, тоже не отменяет Я, а лишь частично его ограничивает. Согласно Фихте, отсюда вытекает **делимость Я и не-Я**. Что касается не-Я, то это вполне укладывалось в рамки традиций, если, например, под не-Я подразумевать мир природы, заведомо делимый и разделеннный. А вот в отношении Я тезис о делимости мог повергнуть сторонника классического подхода в недоумение: если под Я понимать мое когитальное состояние и действие, то как можно говорить о его делимости? Между тем, как раз на этом пути Фихте мыслит обосновать справедливость перехода предшествующей, а главное, его собственной философии от эмпирического Я к Я абсолютному, для чего и потребовался ***тезис о принципиальной делимости Я, составляющий сердцевину третьего положения наукоучения.***

Для автора «Наукоучения» важно не только вывести и сделать очевидно-достоверными основоположения. Его устремление —

воспроизвести и исследовать те приемы, процессы и методы движения мысли, которые при этом имеют место. Философия, развивающая наукоучение, становится своеобразным полигоном опробования и разъяснения таких давно известных и широко употребляемых, например, у Канта понятий, как анализ, синтез, тезис, антитезис. "Таким образом, диалектический метод Фихте, — пишет П. П. Гайденко, — состоит в последовательном процессе **опосредования противоположностей.** Чтобы противоположности не уничтожали друг друга, между ними помещается нечто третье — основание их отношения; но в нем противоположности соприкасаются, совпадают; чтобы этому воспрепятствовать, помещают опять в середине новое звено — и этот процесс, в сущности, можно продолжать неограниченно. Точку ставит сам философ, когда с помощью этого приема оказываются выведенными все теоретические способности и категории мышления"[16]. Действительно, ***в развертывании фихтевских размышлений последовательно появляются все основные категории диалектики.*** При этом в отличие от Канта, который берет систему категорий уже "заключенной" в формальной логике, в ее характеристике суждений, Фихте сначала вводит **действие, метод мыслительного действия Я** как результат "обработки" самосознанием прежде совершенных Я действий. И уж вслед за этим "вторгаются", рождаются категории, суммирующие, синтезирующие все эти процессы.

Так, внимание обращено на то, что диалектика противоположностей приводит к частичной определяемости не-Я со стороны Я и, наоборот, частичной зависимости полагающего Я от не-Я. Это заставляет Фихте ввести **категорию взаимодействия** (Я и не-Я, или А и не-А). Поворот внимания к синтезу Я и не-Я рождает представление о **реальности**, затем о **причине** и **действии, субстанции** и **акциденции** и т. д.

Наряду с диалектическим подходом к категориям (что потом одобрил Гегель), основанным на синтетических процедурах самосознания (что Гегель подвергнет резкой критике, требуя "чистого" категориального анализа), Фихте в ходе всех этих размышлений то и дело возвращается к самостоятельности Я, к обоснованию его активности и "чистоты". Впрок заготавливается такое толкование основоположений наукоучения, которое позволило бы впоследствии оттолкнуться от развернутого в нем представления об абсолютном, активном, т. е. свободном человеческом Я и развернуть уже не теоретическую, а практическую философию — учение о сущности и назначении человека, об обществе, праве и государстве. При этом Фихте разделяет и стремится подтвердить новыми соображениями и аргументами идею Канта о примате, т. е. первенстве, практического разума в отношении разума теоретического.

3. УЧЕНИЕ ФИХТЕ О ЧЕЛОВЕКЕ, ОБЩЕСТВЕ, ГОСУДАРСТВЕ, ПРАВЕ И НРАВСТВЕННОСТИ

Учению о человеке в учении Фихте принадлежит совершенно особая и противоречивая роль. С одной стороны, требуется иметь в виду ранее рассмотренные абстрактно-теоретические выкладки, касающиеся Я и не-Я, чтобы "логически строго" перейти от основоположений наукоучения к пониманию человека. С другой стороны, характер и направленность всех этих основополагающих размышлений наукоучения будут непонятными, если сразу не принять в расчет, ***какое именно Я***, т. е. ***какую интерпретацию человека имеет в виду Фихте.*** "Я действительного сознания, — пишет он, — есть, во всяком случае, особенное и определенное; оно также представляет личность среди многих личностей, из которых каждая для себя, в свою очередь, называет себя "я" — и именно до сознания этой личности наукоучение доводит свое выведение. Нечто совершенно другое представляет собой то Я, из которого исходит наукоучение; оно лишь не что иное, как тождество сознающего и сознаваемого, и до этого отвлечения можно возвыситься только посредством абстракции от всего остального в личности. Те, кто при этом уверяют, что в понятии они не могут отделить "я" от индивидуальности, совершенно правы, если они говорят, имея в виду обычное сознание... Но если они вообще не в состоянии отвлечься от действительного сознания и его фактов, то наукоучению делать с ними нечего"[17].

В фихтевском учении о человеке, приведенном в теоретическое соответствие с наукоучением, в центр ставится, следовательно, не вопрос о том, каков человек эмпирически и фактически: в рамках этой теории "есть" человеческого существа одновременно носит характер долженствования: "Человек должен быть тем, что он есть, просто потому, что он есть, т. е. все, что он есть, должно быть отнесено к его чистому Я, к его яйности (Ichheit) как таковой[18]: человеческое "есть", т. е. бытие человека, определяется, таким образом, его предназначением. А последнее понимается по-кантовски: "сам человек есть цель — он должен определять себя и никогда не позволять себя определять посредством чего-нибудь постороннего; он должен быть тем, что он есть, так как он хочет этим быть и должен хотеть"[19]. Для эмпирического "я" чистое Я, или "Яйность", — не нечто постороннее и потустороннее. Именно к тождеству с чистым Я, несмотря на "отвлекающее" влияние эмпирии не-Я, должен стремиться и стремится обычный человек. Цель эта нереализуема, но человек к ней непременно устремляется. "В понятии человека, — пишет Фихте, — заложено, что его последняя цель должна быть недостижимой, а его путь к ней бесконечным. Следовательно, назначение человека состоит не в том, чтобы достигнуть этой цели. Но он может и должен все более и более приближаться до бесконечности к этой цели — его истинное назначение как человека,

т. е. как разумного, но конечного, как чувственного, но свободного существа[20].

Понятие разумности как присущей человеку отличительной особенности не является изобретением Фихте — он заимствует это понятие из давних традиций. Но, пожалуй, наиболее специфическим и интересным оказывается то, что Фихте требует брать разумность человека вместе "с соответствующим разумности действием и мышлением" человека, вместе со способностью самореализации и самопонимания человеческого Я, а также и вместе с потребностью в том, чтобы "разумные существа, ему подобные, были даны вне его"[21]. Это, следовательно, ***активистское и интерсубъективное,*** как сказали бы сегодня, ***толкование человеческой разумности.***

На основе подобной трактовки человеческого Я, его сущности и предназначения Фихте требует (по методологическому примеру выведения не-Я из Я) вывести из чистого Я другие человеческие существа, чтобы в конечном счете — через Другие Я — "дедуцировать общество". Шаги этой дедукции таковы: разбор сущности Я заставляет постулировать разумность; разумность не существовала бы, если бы не было "свободы в себе" как "последнего основания для объяснения всякого сознания". Свобода в себе органично полагает, по мнению Фихте, не одно-единственное, но ***множество взаимосвязанных Я,*** их способность ставить и реализовывать цели, "взаимодействовать друг с другом, ориентируясь на понятия". Такое взаимодействие Фихте называет **общностью людей** (Gemeinschaft). Когда к общности "примысливаются" разделение труда, сословия, государство, право, сфера духа и культуры, то это означает **дедукцию общества** (Gesellschaft). Необходимо отметить, что дедуцированные из чистого Я общность, общение, общество Фихте просит не отождествлять с эмпирическим существованием реальных социальных и государственных единств. Ибо ***принцип, назначение социальности, согласно Фихте, не имеют ничего общего с действительным государством, где другой человек и человечество в целом всегда используются не как цель, а как средства.***

На этом уровне анализа, т. е. когда постулируются чистые принципы социальности, идеальные черты общества, демократически настроенный Фихте прежде всего вводит **признак равенства** как один из самых важных. ***Фихте исходит из социального равенства людей как идеала,*** который, будь он реализован в действительности, помог бы людям компенсировать их обусловленное природой физическое неравенство. Тем же способом вводится деление на "сословия" в виде чистого принципа-требования: оно означает не реальное расслоение действительных обществ, а участие индивидов и групп во всеобщем разделении труда "согласно чистым понятиям разума". На подобном же "дедуктивном" пути возникает у Фихте ***понятие "культуры" как определение того уровня знаний, умений, разумности, до которых во всякое исторически определенное время способен подняться человек.*** А тем

самым в "чистый" анализ, в теоретическую дедукцию неминуемо вводится исторический аспект.

Отвлеченная дедукция у Фихте не просто человеческой сущности, но и реальных проблем — общества, общения, культуры — не один раз вызывала критику его современников и потомков. Так, романтики, к которым он одно время был близок по своим идейным устремлениям, не скрывали своего разочарования как раз по поводу практической философии Фихте. Шлейермахер писал об отрыве фихтевской философии от жизни, о практической сомнительности и даже опасности "виртуозного" жонглирования понятиями, "конституирования" того, что преспокойно существует само по себе, например общество и государство, и вовсе не нуждается в подобном конституировании. На первый взгляд, упрек справедлив: некоторые звенья фихтевской дедукции выглядят искусственными и чрезвычайно сложными. Но нельзя забывать и о том, какова в данном случае цель Фихте. Ведь ***он делает своей целью именно выяснение конституирующей способности человеческого Я, которое обязательно "полагает", рождает, оживляет для себя, а значит, преобразовывает мир общества, культуры, коммуникации с другими индивидами.*** Это полностью соответствует "генетическому" характеру философии Фихте. То, что в первых вариантах его системы именуется «Tat-Handlung», делом-действием, в «Наукоучениях» 1801 и 1804 гг. приобретает дополнительные понятийные характеристики — с упором на "генезис", "рождение", "продуцирование", осуществление исходя из принципа. То, что *есть,* следует постигнуть в его генезисе, рождении, становлении и долженствовании.

Впрочем, Фихте превосходно работает и на другом уровне социального и даже политического анализа — когда он сознательно ставит и решает вполне конкретные задачи. Таков ряд его работ, например «Замкнутое торговое государство», где он обращает внимание на отношение общетеоретического, философского, исходящего из идеала взгляда на политику и подхода чисто практического, реалистического, даже практицистского. Их несовпадение Фихте, разумеется, признает. "Я думаю, однако, — пишет философ, — что и политика не должна в своих построениях исходить из совершенно определенно существующего государства, если она — действительная наука, а не простая практика"[22]. В случае господства лишь "простого" политического практицизма, указывает Фихте, была бы совершенно невозможной сколько-нибудь согласованная, именно мировая политика различных государств. Фихте в этой работе решительно выступает против ограбления европейскими державами колониальных стран и прозорливо предсказывает историческую бесперспективность колониализма, представляющего собой противоречащий разуму способ жизни "сегодняшних" людей за счет будущих поколений.

Фихте, как уже отмечалось, с самого начала связывал смысл и суть наукоучения и всей своей системы с понятием свободы. Однако

по мере развития истории и совершенствования фихтевской философии все более выступавшая на первый план (в особенности в связи с отменой крепостного права и с наполеоновским завоеванием Германии) ***проблема свободы приобретает конкретно-исторический вид и делается для мыслителя проблемой социального и политического освобождения народов и стран Европы, Германии по преимуществу.*** Философ живо откликается на процессы самой истории. Но философско-исторические, социально-политические аспекты наукоучения были разработаны слишком слабо и абстрактно, чтобы стать основой осмысления исторического развития. Фихте понимает это. ***Учение о свободе у позднего Фихте все теснее объединяется с новой разработкой философии истории, понятий права, нравственности, государства.*** В этой связи исключительно важны опубликованные в 1813 г. работы Фихте «Основные черты современной эпохи», «Речи к немецкой нации», «Учение о государстве».

В первой из названных работ[23] Фихте выделяет **пять эпох всемирной истории**, из которых четыре, по его мнению, так или иначе заключают в себе разумное, закономерное начало; они в целом и в тенденции соразмерны разуму, однако часто демонстрируют противоречащие ему движущие силы и основания. Пятая эпоха — отдаленное будущее — станет целиком и полностью разумной. Но уже третья эпоха начинает противопоставлять себя предшествующей истории тем, что ее разумность постепенно обретает качество новой, сознательной разумности. А вот современную ему эпоху Фихте считает межвременьем, эпохой, впавшей в "полную греховность". По существу она расценивается как некоторый "промежуточный конец" истории, за которым, однако, должны последовать отрезвление и новое возрождение человечества.

Членение на эпохи, с конкретно-исторической точки зрения отличающееся неопределенностью ("старый мир", "новый мир"), подчиняется у Фихте такому основному критерию "разумности" истории, как отсутствие или наличие, уровень развития правового состояния. Так, черты "старого мира" — бесправие, азиатский деспотизм и соответствующие формы государственности. Поворотный пункт — появление и развитие христианства, которое становится долгосрочным, межэпохальным историческим фактором. Суть воздействия христианства на социальную историю Фихте видит в том, что оно требует "абсолютного равенства, личной, а также гражданской свободы всех — с уважением права *как такового* и прав *как таковых*". Но этот принцип всех принципов христианства, подчеркивает Фихте, хотя и пронизывает собой историю Европы и ее народов, однако на протяжении всего предшествующего исторического развития пробивает себе дорогу лишь с огромным трудом и скорее "в бессознательной форме". Ценность христианских принципов не только социальная, но и гуманистически-моральная: индивидуум учится признавать и уважать человеческий род, в чем, собственно, и состоят добрые, истинно человеческие нравы; культура в целом

также постепенно проникается этими христианскими мотивами. Исследователи философии Фихте справедливо отмечают противоречие в изображении сущности христианских эпох, в особенности современной[24]. С одной стороны, эта эпоха несет в себе принцип христианства, с другой — она насквозь проникнута греховностью. Разрешение противоречия состоит в том, что ***между собой сталкивается общеисторическая тенденция прогресса, разума, которая пробивает себе дорогу и в условиях современности, и то преходящее, неразумное, чем также отмечена эпоха.***

В берлинский период творчества Фихте в его сочинениях и лекциях происходит существенное обновление некоторых ранее принимавшихся им с сочувствием понятий и предпосылок предшествующих государственно-правовых теорий, усиливаются эгалитарные, близкие к демократическому социализму акценты теории. Так, ранее философ отправлялся от некоторых понятий и мыслительных ходов теории естественного права с ее тезисом о переходе — через общественный договор — от состояния дикости, бесправия, общего владения к правовому цивилизованному государству, объединяющему и защищающему граждан-собственников. Теперь Фихте подвергает жесткому критическому анализу концепцию общественного договора — на том, прежде всего, основании, что история в ней как бы делится надвое: на полностью "неразумное" и "разумное" состояния; и тогда совершенно неясно, как второе может возникнуть из первого. Так и появляется фихтевская идея "внутренней", пусть и "бессознательной" разумности, которая всегда должна наличествовать и постепенно развиваться в человеческой истории.

Что касается противоречия между эгалитаризмом, т. е. приверженностью принципу равенства, и учением о труде и государстве, так или иначе объясняющим и оправдывающим частную собственность, — противоречия, которое исследователи по праву обнаруживают у раннего Фихте, то в более поздних произведениях мыслитель склонен перенести центр тяжести не на собственность и связанное с нею государственное право, а на проповедь христианского идеала равенства и разумного аскетизма. "Юридическое начало у Фихте полностью подчиняется нравственному"[25].

В «Речах к немецкой нации» у Фихте заметно усилены критические инвективы в адрес "современной эпохи". Мыслителю важно интерпретировать победу Наполеона над Германией и вторжение французских войск не только как конкретное событие, но и как результат присущих всей третьей эпохе истории себялюбия, эгоизма (например, проявившихся в поведении князей раздробленной Германии). Наступление новой, более разумной, нравственной и гуманной эпохи Фихте теперь считает не задачей и абстрактной возможностью отдаленной истории, а настоятельной потребностью настоящего времени, без реализации которой не смогут возродиться Германия и другие подпавшие под французское владычество государства. Оставлен в стороне своеобразный "европеизм", так характерный

для настроений Фихте предшествующего периода, как, впрочем, и для других гениев немецкой мысли и культуры. Фихте, что в данном случае естественно, выступает как горячий патриот своей страны; национальные мотивы значительно превалируют над общечеловеческими, космополитическими. Аргументация Фихте такова: в горизонте нравственного действия совершенствования человеческого рода следует ожидать не от других наций и народов, "...каждый должен на своем месте так мыслить и развивать такие устремления, как если бы на него одного, на его рассудок... падала роль того основания, на котором покоилась бы святость всего человечества...". "Каждая нация должна сохранять свои специфику и самостоятельность, она должна сохранять и преобразовывать историю божественного, воплощенную изначально в ее языке, и передавать все это по традиции, действуя с такой серьезностью, как будто от нее одной зависит святость человечества[26]. Ангажированность, включенность в национально-освободительное движение получили, таким образом, не узконационалистическое, а в конечном счете общечеловеческое, общеисторическое обоснование. Впрочем, в фихтевских речах были некоторые оттенки, которые и тогда и впоследствии охотно использовали немецкие националисты — например, попытки принизить негерманские народы Европы (французов и англичан в первую очередь). И все же главное в речах Фихте следующее: не ответное бряцание оружием, не месть за оккупацию, за испытанные унижения, не новые убийства должны быть ответом Германии. Немецкому народу следует вернуться в состояние свободы и самостоятельности с помощью духовного возрождения, воспитания, расцвета языка и культуры.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] О жизни и идеях И. Г. Фихте см.: J. G. Fichte's Leben und literarischer Briefwechsel / Hg. I. H. Fichte. 2 Aufl., 1862; *Яковенко Б.* Жизнь И. Г. Фихте // Фихте И. Г. Избр. сочинения / Под ред. Е. Трубецкого. М., 1916. Т. 1. С. I–CVI; *Вышеславцев Б.* Этика Фихте. М., 1914.

[2] Сочинения и переписка И. Г. Фихте см.: Johann Gottlieb Fichte's sämmtliche Werke / Hg. J. H. Fichte. B., 1845–1846. Bd. 1–8; Johann Gottlieb Fichte's nachgelassene Werke / Hg. J. H. Fichte. Bonn, 1834–35. Bd. 9–11; *Fichte J. G.* Briefwechsel / Hg. H. Schulz. Leipzig, 1925. Bd. 1–2; *Фихте И. Г.* Избр. сочинения. Т. 1.

[3] J. G. Fichte's Leben und literarischer Briefwechsel. Bd. 1. S. 197. [4] Ibid. S. 221.

[5] *Фихте И. Г.* Избр. сочинения. Т. 1. С. 4. [6] Там же. С. 8. [7] Там же. [8] Там же. С. 9.

[9] *Яковенко Б.* Указ. соч. // Там же. С. XLIV. [10] См.: Там же. С. LXXIX. [11] См.: Там же. С. XCI. [12] Там же. С. XCIV.

[13] *Фихте И. Г.* Избр. сочинения. Т. 1. С. 19.

[14] *Фихте И. Г.* Ясное, как солнце, сообщение широкой публике о подлинной сущности новейшей философии. М., 1937. С. 87–88. [15] Там же. С. 15.

[16] *Гайденко П. П.* Парадоксы свободы в учении Фихте. М., 1990. С. 37.

[17] *Фихте И. Г.* Факты сознания. СПб., 1914. С. 61.

[18] *Фихте И. Г.* О назначении ученого. М., 1935. С. 62. [19] Там же. С. 62–63. [20] Там же. С. 66–67. [21] Там же. С. 73.

[22] *Фихте И. Г.* Замкнутое торговое государство. М., 1923. С. 22.

[23] См.: *Фихте И. Г.* Основные черты современной эпохи. СПб., 1906. [24] См.: Там же. С. 125.

[25] *Гайденко П. П.* Указ. соч. С. 123.

[26] *Metz W.* Die Weltgeschichte beim späten Fichte //Fichte Studien. Amsterdam, 1990. Bd. 1. S. 129.

Глава 7. ФРИДРИХ ВИЛЬГЕЛЬМ ШЕЛЛИНГ (1775–1854)

1. ЖИЗНЕННЫЙ ПУТЬ И СОЧИНЕНИЯ Ф. В. ШЕЛЛИНГА[1]

Ф. В. Й. Шеллинг родился 27 января 1775 г. (в Леонберге близ Штутгарта) в семье теолога, преподававшего (после переезда в другое местечко, Бебенхаузен близ Тюбингена) в монастырском училище. Мальчик уже с шести лет стал учиться в начальной, с восьми лет — в латинской школе, а потом — в монастырском училище, где преподавал отец. У Фридриха Шеллинга рано обнаружились необычайные способности к языкам: он изучил, кроме латыни и древнегреческого, древнееврейский и арабский языки. В 1790 г. — шестнадцатилетним (для чего понадобилось специальное разрешение) — он поступил в Тюбингенский Теологический институт. Учебное время было заполнено изучением языков (что вполне устраивало Шеллинга), догматического богословия (что юношу отталкивало), отчасти и философии. Но главные социальные и интеллектуальные события (Французская революция, выход в свет сочинений Канта) происходили вне стен Теологического института. Одновременно с Шеллингом в институте учились (и дружили с ним) Гегель и Гельдерлин. С друзьями Шеллинг делился сокровенными мыслями, "состязался" в творчестве и быстро стал интеллектуальным лидером этого маленького, но блестящего юношеского кружка. Институтские начальники в своих кондуитах отмечали, что Шеллинг посещает лекции нерегулярно, но одновременно констатировали: способности у юноши блестящие, знания — отличные.

Уже в Теологическом институте одаренный Шеллинг начал писать свои первые философские тексты (например, опубликованную в 1793 г. статью «О мифах, исторических сказаниях и философемах древности»). К 1793 и 1794 гг. относятся встречи Шеллинга с Фихте, который, как и Кант, на некоторое время стал интеллектуальным кумиром философствующей молодежи Германии. После окончания института Шеллинг не стал теологом. Как в свое время Кант и Фихте, он был вынужден стать (в 1795 г.) домашним учителем, отдавая свободные часы созданию и публикации философских и богословских сочинений. Еще в 1794 г. вышла работа «О возможной форме философии», а в 1795 г. — «Я как принцип философии», «Письма о догматизме и критицизме»[2]. В том же 1795 г. Шеллинг защитил диссертацию по богословию «Об исправлении Маркионом посланий Павла». Конец 90-х годов отмечен в творческом развитии Шеллинга появлением целого ряда работ («Новая дедукция естественного права», «Общий взгляд на новейшую философскую литературу», 1796 г.; «Идеи к философии природы», 1797 г.; «О мировой душе», 1798 г.; «Первый набросок натурфилософии», 1799 г.), которые стали своего рода подготовительными шагами к формированию и формулированию собственного

Фридрих Вильгельм Шеллинг

систематического философского учения, отличного и от кантианства, и от фихтеанства. Это учение было изложено в произведении «Система трансцендентального идеализма» (1800), самом значительном сочинении молодого (двадцатипятилетнего!) мыслителя.

В конце 90-х годов Шеллинг активно общался и переписывался с Фихте, Гегелем, Гёте, Шиллером, романтиками Новалисом, братьями Шлегелями. В 1796 г. он переехал из Штутгарта в Лейпциг, а затем в Йену. С 1798 г. он стал (в частности, благодаря поддержке Гёте) экстраординарным профессором Йенского университета, с блеском и успехом читал лекции по натурфилософии и философии искусства. В начале XIX в. Шеллинг много занимался естествознанием и медициной и даже получил (от университета в Ландсгуте) звание доктора медицины. С 1800 г. в Йене (несомненно, благодаря Шеллингу) появился новый преподаватель — Гегель. Шеллинг и Гегель плодотворно сотрудничали; например, они вместе издавали «Критический философский журнал». В 1803 г. Шеллинг покинул Йену; с весны 1803 по март 1806 г. он преподавал в Вюрцбургском университете. В 1809 г. вышел в свет первый том его «Философских произведений», где была напечатана превосходная работа Шеллинга «Философские исследования о сущности человеческой свободы». Она знаменовала глубоко пережитый философом идейный поворот: преимущественный интерес к природе, естествознанию сменился глубоким вниманием к проблемам

истории, государства, человека, искусства, религии. С 1810 г. Шеллинг начал работать над произведением «Мировые эпохи». Задуманное как популярное — не для философов, а для народа — сочинение, посвященное прошлому, настоящему и будущему, оно многократно переделывалось Шеллингом и не принесло ему самому творческого удовлетворения. Уже с 1806 г. Шеллинг стал академиком Баварской академии наук, а с 1808 по 1823 г. был генеральным секретарем Академии художеств Баварии. Он устроил ряд художественных выставок, ставших значительными событиями в немецкой культуре. Смерть в 1809 г. горячо любимой жены Каролины на годы повергла его в состояние отчаяния.

Парадокс состоял в том, что Шеллинг, в 10–20-е годы XIX в. кроме «Мировых эпох» мало что писавший и публиковавший, именно тогда приобрел мировую славу. Так, с 1816 г. в Швеции начало выходить Полное собрание сочинений Шеллинга. Курсы лекции и выступления философа (в университете Эрлангена: «Философия мифологии», 1821 г.; «История новой философии», 1822 г.) пользовались огромной популярностью. Шеллингу покровительствовали высшие должностные лица Баварского королевства. В 1827 г. он был назначен президентом Баварской академии наук. 30-е годы XIX в. были посвящены продолжению работы над «Философией откровения». С 1841 г. Шеллинг, уже в довольно почтенном возрасте, читал курсы лекций по философии откровения и философии мифологии в Берлинском университете. Он критически относился ко многим философским учениям своих предшественников и современников. Но главный удар Шеллинг направлял против системы своего соученика, коллеги по Йене, Гегеля. Он буквально проклинал особенно модную в 30–40-х годах гегельянскую философию. В 1845 г. Шеллинг в последний раз читал курс по философии мифологии. В последние десять лет жизни престарелый философ приводил в порядок рукописи, пытался изменить структуру своей философии. Но старость и немощь брали свое. 20 августа 1854 г. в Швейцарии (Рагац) великий немецкий мыслитель Шеллинг скончался. Вскоре после смерти философа его сын Фридрих опубликовал Полное собрание сочинений Шеллинга (в 14-ти томах).

2. НАТУРФИЛОСОФИЯ ШЕЛЛИНГА И ЕСТЕСТВОЗНАНИЕ

С первых самостоятельных шагов в философии Шеллинг обращался как к истории естествознания, так и к его современным достижениям. Но делал это скорее не как естествоиспытатель, а как натурфилософ; **натурфилософия** в свою очередь ***мыслилась*** им ***в качестве необходимой и органичной части философской системы.*** Вот почему из естественнонаучных и медицинских открытий прошлого и современности философа особо привлекали и становились предметом непосредственного осмысления такие, которые в наибольшей степени отвечали главным тенденциям шеллингианской системы и функциям ее натурфилософского раздела.

Натурфилософия же в системе Шеллинга покоилась на некоторых весьма важных теоретических предпосылках, которые касались нового понимания природы, ее вещей, явлений, отношений. ***Вслед за Лейбницем и Кантом и еще более определенно, чем они, Шеллинг мыслил природу как живую, одухотворенную, самосозидающую целостность, как совокупность процессов творчества.*** Другими словами, в философии пробил час диалектического, а не механистического подхода к явлениям природы и к природе как целому. Однако и Шеллинг, подобно своим предшественникам, с трудом внедрял диалектическое миропонимание в естествознание и даже в философию природы. Он исходил из того, что материальная природа формулируется без участия свободы, "выступает в форме создания хотя и закономерного, но порождаемого без какой-либо цели, т. е. такого, что хоть и получилось в результате слепого механизма, но представляется таким, словно бы было создано сознательно". Или: "Своеобразие природы на том и держится, что в своем механизме она все же целесообразна, несмотря на то, что сама в себе является не чем иным, как слепым механизмом"[3].

Для созданий природы характерны специфические целостность и необходимость. Растение таково, каково оно есть: свободное в нем необходимо и необходимое свободно. В нем еще нет "вековечного разлада" необходимости и свободы, свойственного человеку. Противоречие, "заключенное в одном и том же произведении природы", — ***противоречие между слепым механизмом и целесообразностью, — не истолковывалось, согласно Шеллингу, адекватно ни одной философской системой за исключением трансцендентального идеализма.***

Другое противоречие, над которым бьются и естествознание и натурфилософия, — между ставшим и бытием как становлением. Наука, согласно Шеллингу, имеет своей задачей "конструировать возникновение фиксированного продукта". Этому соответствует важнейшая черта самой природы: она есть противоречие, одна сторона которого — продуктивность; ее формы, результаты суть ***устойчивые продукты.*** Их-то и пытается ухватить и конструктивно воспроизвести естествознание. Вторая сторона противоречия — становящийся, исторически развивающийся характер всей природы: ее продуцирование бесконечно. И эту сторону имеет в виду естествознание, которое принимает в расчет ***активность, подвижность природы, ее становление и непрерывное творчество.*** А функция натурфилософии состоит как раз в том, чтобы понять обе противоположности в их единстве и полярности, удержать их именно как противоречие, научить естествоиспытателя, да и любого человека, наблюдающего за природой, видеть за ставшим — становление, за процессом вечного продуцирования — возможные фиксированные природные продукты. Ставшее природы должно быть также схвачено в его истории.

Шеллинг считал необходимым для натурфилософии вводить диалектику в природу не извне, только со стороны философии, но следуя новым достижениям и идеям самих наук о природе. В них он искал прежде всего такие открытия, которые позволили бы *понять природу как Единое, Одно, как Целое, само по себе* Тождественное. На этом пути Шеллинг пытался опереться на такие природные явления (и соответственно открытия естествознания), которые бы наиболее зримо демонстрировали их внутреннюю подвижность, полярность природных сил, противоречие устойчивости и становления — и потому могли быть расценены как "основания" для всех других форм природных противоположностей. Отсюда — совершенно особое внимание, которое Шеллинг уделил магнетизму. Последний был расценен не как отдельное и специфическое явление природы, а как "свойство материи вообще" и как основополагающая, "подлинная" категория физики. Отталкиваясь от "полярности" магнита, ***Шеллинг развил идею о "законе полярности", о единстве противоположностей как первом принципе учения о природе и, более того, о "всеобщем мировом законе"***, — что сделал не менее, если не более энергично, чем Гегель, с чьим именем обычно связывают этот закон диалектики.

Не менее впечатляет то внимание, которое Шеллинг уделил формирующейся на его глазах области физики, где объединялись в единое целое магнетизм и электричество (исследования Гальвани, Риттера, Вольта). Ибо здесь еще более, чем в сфере магнитных явлений, Шеллинг мыслил найти опору для своей диалектики природы с ее тезисами о единстве природных явлений, о полярности, о внутренней динамичности и активности природы, о ее "восхождении" по ступеням активизма. ***Такими ступенями Шеллинг считал магнетизм, электричество и химизм.*** В случае магнетизма мы видим "полюса́" объединенными внутри одного тела. Электричество — стадия разделения противоположностей, их "распределения" в различных телах, их (относительное) взаимное напряжение. Химизм как стадию развития природы Шеллинг как бы подгоняет к первым двум и трактует довольно сложно: тела относятся друг к другу так, как магнетические силы; но результатом становится индифференция тел, как на "электрической" стадии.

Переходя к толкованию живой природы, натурфилософ Шеллинг прежде всего стремится перекинуть мостик от неорганических явлений к органическим. В результате чувствительность организма он уподобляет магнетизму, раздражимость — электричеству, воспроизводимость живого трактуется как аналог "химизма". При объяснении живой природы Шеллингом снова движет стремление понять ее единство и целостность, проявляющиеся во взаимодействии и взаимозависимости внешне существующих относительно независимо конкретных организмов. Необходимо отметить, что главным устремлением Шеллинга становится экстраполяция свойств "более высоких" стадий развития природы на более "низкие":

живое есть для него символ и образец для неживого, наделенное духом — прообраз бездуховного, которое представляется таковым лишь по видимости, а на деле заключает в себе какой-то зародыш духовности. Это снова же служит ***идее изначального единства природы.*** Согласно позиции Шеллинга, "на различных ступенях создания видов и родов проявляется одна и та же бессознательная деятельность природы. За шестьдесят лет до Дарвина и за десять лет до Ламарка Шеллинг выдвигает в предисловии к сочинению «О мировой душе» идею о том, что последовательный ряд всех органических существ должен представлять собой результат постепенного развития одной и той же организации. В другом месте он отмечает, что в человеке это развитие завершается и подытоживается: "в самом себе человек пробегает всю лестницу живых существ"[4].

"Натурфилософия Шеллинга ведет от материи к человеку, от неживой природы к царству организмов. Исходный пункт и результат натурфилософии — тождество природы и духа, материи и сознания, познающего духа и наблюдаемой природы. То, что в нас осуществляет познание, должно быть идентично, тождественно с тем, что познано. Это тождество должно облегчить адекватное понимание природы — а именно такое, которое соответствует природе и не подчиняет природу человеческому рассудку"[5].

Диалектическое понимание организма и органического в натурфилософии Шеллинга отличается оригинальностью и глубиной. Организм можно рассматривать и как объект, и как субъект. В качестве объекта его определяет природа. Как субъект организм не подпадает под простое влияние механизма и химизма, и физика не является решающей наукой для познания органики, для адекватного познания феномена жизни. Организм в интерпретации Шеллинга предстает как отношение реальности и первообраза или, конкретнее, материи и "света" — отношение, которое проявляется в разных формах, когда преобладает влияние реального принципа (свет только "встраивается" в материю) или когда перевешивает принцип идеальный (свет "растворяется" в материи). Во втором случае и имеет место так важное для Шеллинга тождество[6].

В натурфилософии Шеллинга заметное место занимает интерпретация медицины и ее открытий, ибо медицине придается статус высшего пункта естествознания ("врачебная наука — это крона и цвет всего естествознания"[7]). Он ратует за философскую обработку медицинских дисциплин, за научную классификацию болезней и методов их лечения. Исследователи показали, что Шеллинг досконально знал медицинские открытия своего времени[8].

Натурфилософия — одно из выдающихся достижений раннего Шеллинга. Ее расцвет совпадает с заметным оживлением — на рубеже веков и в первые два десятилетия XIX в. — интереса мировой культуры к наукам о природе и к медицине. Под влиянием Шеллинга так или иначе находились известные естествоиспытатели и ученые-медики его времени, например Риттер, Эшенмайер, Штеффенс, Эрстед, Трокслер, Окен, Карус. Другие ученые и медики,

признавая шеллингианское воздействие на естествознание, напротив, сетовали на засилье философско-метафизических воззрений даже в конкретных научных исследованиях, не говоря уже о теоретических разделах наук о природе и медицины.

Однако по мере того, как социальные процессы (отмена крепостного права, наполеоновское нашествие, объединение Германии) выступали на первый план, угасал и интерес к натурфилософии. Другие проблемы станут волновать и самого Шеллинга — на смену прежней, ориентированной на природу и естествознание модели системы придет новая, где с разумом и наукой станут соперничать вера, откровение, художественное созерцание, мифология, религия. У раннего же Шеллинга система включала, кроме натурфилософии, также и тесно связанную с ней трансцендентальную философию, или трансцендентальный идеализм.

3. СУЩНОСТЬ И СПЕЦИФИКА ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО ИДЕАЛИЗМА РАННЕГО ШЕЛЛИНГА

«Система трансцендентального идеализма» (1800) — важнейшее произведение раннего Шеллинга. Это прежде всего был его критический ответ на философские представления, господствовавшие на исходе XVIII в., — на кантианство и фихтеанство. Одновременно это был уже довольно зрелый и самостоятельный набросок философского учения, где принципы Канта и основоположения Фихте были не только глубоко проработаны, приняты во внимание, но и подвергнуты решительному преобразованию. Свою главную задачу Шеллинг теперь видит в том, чтобы, продолжая дело Канта и Фихте, ***осмыслить человеческое знание в его системности и целостности,*** для чего требуется, по его мнению, ***представить идеализм в его наиболее развернутом и доказательном виде.***

Философия для Шеллинга — это "устремленная вперед история самосознания, по отношению к которой наслоения, отложившиеся в качестве опыта, служат как бы исторической памяткой и документацией"[9]. Особое значение в изображении "чистой" истории самосознания Шеллинг придает такому результату, как "параллелизм, существующий между природой и разумным", — ему и будет отвечать задуманное философом объединение прежде разрозненных натурфилософии и трансцендентальной философии. Поэтому в отличие от Фихте, требующего начинать философию с Я, Шеллинг — в силу указанного параллелизма — считает проблему начала более или менее условной: безразлично, говорит он, "примем ли мы за первичное объект или субъект"[10].

Исходная посылка трансцендентального идеализма — это, таким образом, тождество субъективного и объективного, однако такое, которое не должно превращаться в "какую-то субстанциональную и обладающую чертами личности сущность" и изображаться в виде "голой абстрактности"[11]. Всякое знание, продолжает

Шеллинг, "зиждется на соответствии между *объективным* и *субъективным*" (что Гегель, кстати, считает "фихтевским исходным пунктом" у Шеллинга[12]). "Природой мы можем назвать совокупность всего того, что *лишь объективно* в нашем знании; совокупность же всего субъективного, наоборот, назовем Я, или *интеллигенцией*"[13]. От этого — идеалистического по характеру — положения можно двигаться двумя путями. За первичное можно принять объективное (не забудем: объективное в знании) и поставить вопрос, как в него привходит субъективное. Это путь естествознания. Правда, Шеллинг делает оговорку: "В понятии природы нет ничего, что заставило бы предположить также и интеллигенцию в качестве выражения этой природы. Как видно, природа продолжала бы существовать, если даже не существует никто, кто стал бы ее представлять"[14]. Другими словами, Шеллинг готов признать независимость природы от Я, от представления. Однако, по его мнению, при этом никак не разрешается и не исследуется проблема всех проблем философии, заданная кантовским и фихтевским трансцендентализмом. Ведь разумность представлений о природе — единственный для человека способ иметь с нею дело. "Задача наша, следовательно, может быть сформулирована еще и так: как к природе присоединяется разумность или по какой причине природа становится представлением". Может показаться удивительным, но, по Шеллингу, ответ на этот вопрос дает не философия, а само естествознание, которому и присуща коренная тенденция, — "переходить от природы к интеллигенции". "Высочайшей степенью совершенства для естествознания было бы полное одухотворение всех законов природы путем превращения их в законы созерцания и мышления"[15]. Отсюда — необходимость перехода естествознания на ступень натурфилософии. Таков, следовательно, **первый путь — от объективного к субъективному.**

Вторая возможность — движение от субъективного к объективному — реализуется на пути трансцендентальной философии, "второй первонауки философии"[16]. "Трансцендентальная философия готова объяснить, как возможно знание вообще, исходя из того, что субъективный момент в последнем берется в качестве руководящего и первичного"[17]. Опираясь на свое понимание кантовско-фихтевского разделения на теоретическую и практическую философию, Шеллинг приходит к выводу, что их синтез не удался. Главный вопрос остался неразрешенным: как объединить равно оправданные мысли о том, что представления сообразуются с предметами, и о том, что предметы согласуются с представлениями. Выход он видит в необходимости изначально предположить "известную предустановленную гармонию" между миром реальным и миром идеальным, между деятельностью по порождению мира и той, которая заключается в волевом устремлении. Первый подход к объединению — уже рассмотренная выше натурфилософия, где в "телеологии природных целей" объединяются теоретическая и практическая философия[18].

Натурфилософия объединена с трансцендентальной философией именно благодаря тому, что она идеализирует, одухотворяет природу. В натурфилософии как раз и начинается подробное обоснование идеализма, в чем Гегель видит непреходящую заслугу Шеллинга: "Природа есть для него не что иное, как внешний способ существования форм мысли, точно так же как дух есть существование этой системы в форме сознания. Заслуга Шеллинга, стало быть, состоит не в том, что он внес мысль в понимание природы, а в том, что он изменил категории мышления природы... Он не только показал наличие этих форм в природе, но и стремился, исходя из таких начал, показать ход развития природы"[19].

Постулированная философией природы тождественность объективного и субъективного, развитая далее в трансцендентальной философии и ее анализе сознания, находит свое высшее проявление, согласно Шеллингу, в эстетической деятельности, в искусстве. Поэтому "общим Органоном философии и заключительным аккордом во всей ее архитектонике оказывается философия искусства"[20]. Соответственно ***не научное познание, не рассудок и разум с их категориями, а художественно-эстетическое созерцание Шеллинг ставит во главу угла в философии.*** С этих позиций можно понять и то, почему ***интеллектуальному созерцанию отводится решающая роль в познании и природы, и Я, или интеллигенции.*** Во втором случае значение созерцания поистине уникально: ведь духовным можно "овладеть" только изнутри, благодаря самосознанию, которое есть единство созерцания и рефлексии.

После опубликования «Системы трансцендентального идеализма» Шеллинг осуществляет — в тесном сотрудничестве с переехавшим в Йену Гегелем — переосмысление оснований и структуры философии. Исследователи до сих пор спорят, стал ли идейный поворот начала XIX в. результатом плавного, преемственного развития прежних идей философа или он послужил началом довольно радикального изменения прежних воззрений. Спор идет также о том, в каких именно произведениях Шеллинг начинает формировать новую философию, названную **метафизикой абсолюта.** Иногда истоки находят в статье, содержащей полемику с Эшенмайером, в письмах и лекциях 1800–1801 гг. Но чаще поворотными сочинениями считают «Изображение моей системы философии» (опубликовано в начале мая 1801 г.), диалог «Бруно» (1802), лекции летнего семестра 1801 г.

Теперь Шеллинг понимает структуру философии таким образом: фундаментальной философской дисциплиной, на которой основываются философия природы и философия духа (т. е. трансцендентальная философия), является метафизика. "Ибо абсолют, который по своей структуре есть абсолютное тождество, объединяет в себе бытие и познание; самому ему принадлежит высшее метафизическое достоинство... Шеллинг теперь ведет дело к метафизике абсолюта через триединый тезис:.. есть лишь одна абсолютно-первая Истина, один Предмет и только одна философия"[21].

С историко-философской точки зрения кумирами Шеллинга (а отчасти и Гегеля) в первые годы XIX в. становятся Спиноза, древнегреческие философы (особенно Гераклит и Платон), Дж. Бруно. Полагая, что философия только Одна, Едина и служит развитию лишь Одной истины — одного Абсолюта, Шеллинг, тем не менее, считает возможным дать **типологию философских систем,** выделяя **спекулятивный материализм** (ионийские натурфилософы), **интеллектуализм** (Платон и Лейбниц), **реализм** как высший этап спекулятивного материализма (Спиноза) и **идеализм** (Фихте). Эти подходы высвечивают то одну, то другую сторону абсолюта. Так, в спинозизме важны принцип тождества, монизм бытия и познания, в идеализме — раскрытие идеальности абсолюта. Шеллинг стремится к разумному синтезу различных элементов в понятии Абсолюта и абсолютного тождества: это единство, тождество, познания и бытия, мышления и созерцания, конечного и бесконечного, материи и формы, субъекта и объекта[22]. Высшим способом постижения такого единства не может быть разум — и Шеллинг снова выдвигает на первый план интеллектуальное созерцание, которое единственно способно уловить "бесцветный чистый свет" абсолютного, его простое, чистое тождество. Более ранние (опиравшиеся на Канта и Фихте) разработки философии в связи с логикой не просто отходят на задний план. ***Единство абсолютного,*** настаивает Шеллинг, ***есть единство Истины и Красоты.*** В статье «О конструкции в философии» (1802) Шеллинг хвалит Канта за всеобщее понятие конструкции, но критикует, однако, кантовское учение, согласно которому "конструкция понятий в чистом созерцании ограничивается математикой... Как раз метод философии есть для Шеллинга, напротив, изначальная конструкция"[23].

4. ФИЛОСОФИЯ ПОЗДНЕГО ШЕЛЛИНГА

Основная проблема и одновременно главное противоречие философии позднего Шеллинга определяются прежде всего тем, что философ, с одной стороны, сохраняет верность идее Абсолюта, абсолютного тождества, более того, все решительнее и определеннее придает ей религиозное значение, а с другой стороны, остро переживает несомненный для него разрыв между Абсолютом и действительностью. Это "отпадение от Абсолюта" характерно, согласно Шеллингу, для всей предшествующей философии нового времени независимо от того, шла ли она на такой разрыв сознательно или, напротив, сверх меры апеллировала к абсолютному и божественному. Поэтому, признавая заслуги выдающихся мыслителей нового времени перед культурой человечества, Шеллинг склонен считать, что ***целые века существовала лишь "негативная философия". И только теперь стоит задача создать философию позитивную,*** обращенную не к отвлеченным сущностям, а к существованию, действительности вещей, событий, обстоятельств.

Естественно, что на этом пути противостояние Гегелю, вознамерившемуся превратить все действительное в простое инобытие логического, выступило на первый план. Заслуга Гегеля, по Шеллингу, — в том, что он осознал логическую природу своей философской системы. "Однако этот отход в сферу чистого мышления, к чистому понятию, был связан — что становится очевидным с первых же страниц гегелевской «Логики» — с притязанием на то, что понятие есть все и ничего не оставляет вне себя", — говорил Шеллинг, отрицая тем самым всякую претензию гегельянства на роль не только негативной, но и позитивной философии[24].

Абсолютному идеализму логицистского типа (в основном немецкого образца) в истории мысли противостоит, по Шеллингу, философия эмпиристской направленности, развитая главным образом англичанами и французами и ближе подошедшая к решению задач позитивной философии. Но и она требует как переосмысления, так и нового синтеза с идеями абсолюта.

Читанный Шеллингом в зимнем семестре 1832–1833 гг. и летом 1833 г. курс «Положительная философия» дает ответ на вопрос, как должна строиться эта новая философия как система. Первую часть этой системы должно составить своего рода введение — с обоснованием самой идеи, сути "положительной философии", ее отличия от других философских систем. Вторая часть системы — "философия мифологии", а третья — "философия откровения"[25].

Философия мифологии, согласно Шеллингу, имеет своим предметом не восхваление мифа и мифологического способа мышления, а их тщательное философское осмысление. Прежнюю рационалистическую философию Шеллинг не без оснований упрекает в том, что она отнесла миф и мифологию к канувшим в прошлое явлениям. Верно, что Прошлое (а его философ пытался постичь еще в «Мировых эпохах») тесно спаяно с мифотворчеством. Однако Настоящее и Будущее еще не раз почувствуют, — пророчествует Шеллинг, неувядающее значение мифов для человеческой жизни. Шеллинг последовательно рассматривает различные теоретические объяснения мифов — поэтические, религиозные и другие, достаточно конкретно и аргументированно опровергая эти мифологемы. Проект исследования, предлагаемый самим Шеллингом, и его основная идея таковы: "Мифология — исторически неизбежный момент в развитии сознания. В религии ей соответствует пантеизм-многобожие. Изначально, по мнению Шеллинга, человеческой природе присущ монотеизм (представление о едином Боге), но для того, чтобы такое представление укоренилось в сознании как нечто истинное, оно должно пройти через свое отрицание. Возникает триада: первобытный монотеизм — политеизм (мифология) — монотеизм христианства (откровение). Положительная философия в целом посвящена обоснованию и истолкованию монотеизма"[26].

ОТ "ФИЛОСОФИИ СВОБОДЫ" К "ФИЛОСОФИИ ОТКРОВЕНИЯ"

"Философия свободы", развитая Шеллингом в работе «Философские исследования о сущности человеческой свободы» (1809) и более поздних произведениях, служит продолжением и переосмыслением идей его ранней философии. И не только идей о свободе, но и понятия абсолюта. Если в ранних произведениях абсолют был приближен к процессам познания, осознания проблем мира и человека, то ***теперь "основой мирового процесса" Шеллинг считает волю.*** Не только и не столько знание, сколько воля позволяет объяснить зло и вину, в таком обилии накопившиеся в мире. ***Зло необъяснимо ни из разума Бога, ни даже из разумной воли — к его возникновению причастна лишь воля, противоположная разуму, т. е. неразумная и слепая, темная воля, "просто воля".***

Во время написания упомянутого произведения и в последующий период Шеллинг находился под большим влиянием Якоба Бёме и философии гностицизма, что было обусловлено идейной близостью к тем немецким романтикам, которые пытались возродить идеи гностицизма и немецкой мистики. Это были **Лоренц Окен** (1779–1851), **Карл Густав Карус** (1789–1860), **Фридрих Аст** (1778–1841), **Йозеф Гёррес** (1776–1847), **Мартин Дейтингер** (1815–1864). Но особенно значительным было влияние, оказанное на Шеллинга **Францем фон Баадером** (1765–1841)[27]. Впрочем, и Баадер испытал воздействие идей Шеллинга.

Баадер был одним из тех католических философов, которые рано начали критиковать немецкую философию, прежде всего Канта, за сугубый рационализм и которые стремились не на словах, а на деле потеснить разум, знание и их место отвести вере. Вера обладает приоритетом по отношению к знанию. Без веры в Бога, утверждает Баадер, невозможно никакое основательное знание, ибо в любых своих действиях, включая познание, человек изначально зависит от власти и промысла Бога. "Все наше знание есть только сопричастное знание (Mit-Wissen, conscientia), духовное зачатие из божественного первознания (Urwissen)"[28]. Декартовское cogito Баадер видоизменяет так: cogitor, ergo cogito et sum, что в его толковании означает — мыслит Бог, и вследствие этого я мыслю и существую. Баадер понимает Бога не только как силу, мощь, перво-знание и перво-мышление, но и, в согласии с Якобом Бёме, как высший духовный свет, озарение. Баадер "чувствует себя главным образом истолкователем божественного откровения и основанной на авторитете традиции; его метод есть теософия и гнозис. Поэтому философию, согласно Баадеру, следует строить на традиционных религиозных учениях. Она повествует сначала о Боге и тем самым развивает здесь основополагающую религиозную науку, которая также именуется логикой и трансцендентальной философией;

потом речь идет о природе, причем наука эта должна быть натурфилософией или космологией в смысле религиозного учения о творении; и наконец, философия обращается к человеку, причем она также должна развить философию духа, или этику и учение об обществе на религиозной основе"[29]. Таким образом, Франц фон Баадер, используя системные идеи немецкого идеализма, пытался возвратить философию в теологическую колею. Однако учение Баадера вызвало протест со стороны католических фундаменталистов, которых отталкивал мистицизм в философии откровения.

Между тем именно этот сплав веры и знания, авторитета и откровения в концепциях романтиков оказался привлекательным для Шеллинга. Ему показалось заманчивым, следуя Якобу Беме и его романтическим интерпретациям, ***искать первопричину зла и грехопадения в некоторой темной "первооснове", в которую, как в бездну, падает греховный и плодящий зло человеческий мир.*** Так совершается, по Шеллингу, "раскол абсолюта": он включает в себя не только прекрасное, доброе, совершенное, целесообразное — словом, светлое начало, но и злое, безобразное, неразумное и несовершенное — словом, темное начало. Тем самым абсолют становится не только воплощением первоосновы (Urgrund) бытия, но и его безосновности (Ungrund). Отсюда, полагает Шеллинг, понятно, почему в жизни индивидов и в истории общества такое большое место занимают грехопадение, вина, трагика, загадки, парадоксы, вообще бессмысленное, эгоистическое, произвольное начало. Здесь проявляется воздействие "универсальной воли" — с ее темной первоосновой — на низменное начало индивидуальной человеческой воли[30].

Смысл шеллинговской "философии свободы" тесно связан с этим толкованием, которое опосредовано учением мистиков и романтиков. Свобода должна быть объяснена, согласно Шеллингу, как столкновение добра и зла, как трудный путь от греховности к Богу, от темного "природного порыва" к свету истории, ориентирующейся на божество и веру в него. "Эта философия истории есть одновременно теогония; Абсолютная Самость вступает в процесс становления: сначала слепая воля еще дремлет, Бог еще не развертывает себя и только имплицитно в себе заключает свои возможности (deus implicitis); но вот слепая воля просыпается и свершается изначальное грехопадение по отношению к Богу; вследствие этого зло проникает в мир и человека; они уже больше не являются мыслью Бога; разгорается борьба между светом и тьмой; дело закончится победой светлого начала, — победой наступающей после того, как зло будет вытеснено и побеждено божественным духом. И вот только тогда Бог впервые и полностью является в откровении, становится... Богом раскрывшимся (deus explicitus) и тем самым обретает свою самозавершенность"[31].

В шеллинговской концепции откровения находит свое теоретическое обоснование та полемика против традиционного рационализма, в особенности против панрационализма, панлогизма Гегеля,

которую Шеллинг так яростно вел в своих более поздних лекциях и произведениях. При жизни Шеллинга его полемика против бывшего сотоварища по Тюбингену и Йене вызывала скорее подозрение и неприятие. Но к концу XIX в. и в нашем столетии многие обвинения Шеллинга в адрес рационализма от Декарта до Гегеля получают поддержку и дальнейшее обоснование. Одно из самых главных обвинений состоит в следующем: рационализм и его диалектика парят в безвоздушном пространстве пустых абстракций; между тем философия должна опираться на факты, на эмпирию. Она должна стать доказуемой позитивной философией. Но что это, однако, значит для "философии откровения"?

ФИЛОСОФИЯ ОТКРОВЕНИЯ ПОЗДНЕГО ШЕЛЛИНГА

В 1841–1842 гг. Шеллинг читал в Берлине, этой недавней цитадели гегельянства, цикл лекций под общим названием «Философия откровения». Среди публики были политики, чиновники, военные, университетские профессора. Зал был переполнен молодежью. Слушателями лекций были Кьеркегор, Тренбеленбург, Бакунин, Энгельс, Ранке, Савиньи, Ал. фон Гумбольдт. К. Ясперс в своей прекрасной работе о Шеллинге писал, что публика была в напряженном ожидании сенсации; лекции и стали не более чем сенсацией, след которой скоро испарился[32]. Другие шеллинговеды возражают: дело обстояло не так просто[33]. После смерти Гегеля — несмотря на продолжающееся влияние гегелевской школы — философия в Германии оказалась как бы обезглавленной. И это произошло в то время, когда по другим странам прокатилась мощная волна влияния гегелевской философии. Так, в славянских странах — Польше, Чехии и особенно России — целое поколение философов испытало на себе решающее воздействие философии Гегеля. К середине 40-х годов в Берлине побывали Станкевич, Грановский, Катков, Бакунин, Тургенев, Огарев, Одоевский и другие. После смерти ученика Гегеля Фр. Ганса стало ясно, что место великого философа должен занять мыслитель, не уступающий ему по уровню и глубине философствования. Таким единственным в Германии человеком был, конечно, Шеллинг. И несмотря на свой преклонный возраст и сопротивление гегельянцев Шеллинг занял место, прежде принадлежавшее его бывшему другу, соученику, а потом — главному идейному противнику. Гегельянец Карл Розенкранц записывал в своем дневнике: "В этом году — Шеллинг и опять Шеллинг. И этого он заслуживает. И как великий человек умеет все привести в движение!.. Прошли месяцы, а все газеты, журналы, брошюры целиком заняты Шеллингом. Все в Берлине теперь учатся"[34]. Трудность интерпретации поздней философии Шеллинга связана с рядом обстоятельств[35]. Прежде всего, она долго пребывала в тени ранней философии, что было обусловлено отчасти резким неприятием философии откровения со стороны гегельянцев, марксистов и представителей других направлений. Дело осложнялось

также и тем, что лекции по философии откровения существовали в записях (правда, весьма достоверных, сделанных по существу под диктовку). И установление степени их достоверности было непростой и длительной процедурой. Сам Шеллинг сдал в печать только вводную лекцию от 15 ноября 1841 г.[36] Другие лекции были изданы в записях Х. Э. Г. Паулюса (1843); в наше время переизданы М. Франком. Сравнительно недавно за истолкование позднего Шеллинга взялись современные шеллинговеды.

За два десятилетия дело быстро продвинулось вперед. Однако немалые трудности интерпретации все еще остаются.

Во вступительной лекции, высоко оценив роль Канта, Фихте и Шлейермахера, Шеллинг в приподнятом патриотическом духе заявил, что "святая слава Германии заключена в ее науке" и что он, Шеллинг, хранящий в своем сердце боль и счастье родины, намерен способствовать продолжению славных традиций немецкой философии. "Я приветствую Вас с любовью, — обратился Шеллинг к слушателям, — примите же и Вы меня с любовью"[37].

Философия откровения, по Шеллингу, есть "венец науки, своим путем идущей вперед"[38]. Философия стоит перед высшим требованием: она должна подвинуться к такому делу-свершению, чтобы установилось иное ее отношение к высшим предметам действительности. (В своем дневнике С. Кьеркегор писал о том, какая его охватила радость, когда он услышал в лекциях Шеллинга это слово — "действительность". "Это слово, — писал Кьеркегор, — которое напоминает мне о моих философских страданиях и мучениях"[39]. И другие слушатели, мечтавшие об избавлении философии от засилья абстрактных рационалистических систем, с сочувствием внимали рассуждениям Шеллинга.) Лекции Шеллинга, начиная с вводной, были нацелены, как когда-то его ранние работы, на выяснение отношения мышления к бытию. "Так как всякому познаванию соответствует бытие, то и бесконечной потенции познавания соответствует бесконечная потенция бытия"[40]. А любой переход от потенции к действию, утверждал Шеллинг, есть переход от отсутствия воления (Nichtwollen) к волению (Wollen)[41]. Есть ***три возможности, три потенции. Первая — потенция еще не наделенного смыслом и безграничного бытия. Вторая означает переход к волению. "Возможности бытия вообще парят между бытием и небытием;*** первая возможность, однако, имеет самое непосредственное отношение к бытию, вторая — только опосредованное. ***Третья*** возможность наиболее свободна по отношению к бытию..."[42]. Вторая возможность — отрицание первой, из отрицания второй рождается третья возможность. Не забудем, что ***все эти выкладки нужны Шеллингу для обоснования свободы мышления, духа,*** для чего используется понятие возможности, потенции.

Философия откровения Шеллинга нередко воспринимается как атака на традиционный рационализм. Это верно, но важно понять, в каком пункте эта философия действительно отходит от рационализма Канта и Гегеля. Ведь первостепенную задачу философии

откровения Шеллинг, как и его предшественники, видит в построении "чистой науки о разуме". И так же, как в ранних работах, "ключевым пунктом" науки о разуме он считает анализ природы как "всеобщего понятия". Однако есть и существенное изменение прежней рационалистической позиции. "Предшествующая наука, — по мысли Шеллинга, — была **негативной, критической** и не отрицала своего происхождения из **кантовской критики.** Но то последнее, что было только логически осуществлено в ходе всего движения, можно считать неподлинным результатом. Ибо **результат** есть лишь следствие предшествующих действий. **Идея** есть лишь нечто остановившееся, только негативное понятие. И как для Канта, так и для нас она есть всего лишь конец, завершение. Но есть существенное различие: в описываемой нами науке... понятие Бога познано как основополагающее понятие, все в себя необходимым образом включающее, оно познано как необходимое содержание разума, полученное благодаря прогрессу в развитии метода"[43]. Вспомним, что "идеями чистого разума" Кант считал природу и Бога. Они действительно занимают свое место в конце «Критики чистого разума» как всеобщие регулятивные принципы чистого, теоретического разума. Если иметь в виду именно идею Бога, то коррективы Шеллинга к кантовскому пониманию весьма важны. Не отрицая того, что "философский Бог" появляется в прежней философии и в философии откровения "только под конец" ("Бог только последняя, т. е. только логическая эманация этой системы"[44]), Шеллинг настаивает на том, что понятию Бога должно быть отведено более почетное место. Это означает, что ***Шеллинг осуществляет ревизию немецкой мысли в сторону большей ориентированности философии на теологию.*** С Бога, охватывающего Все сущее, философия должна начинать все свои рассуждения и им же она обязана увенчивать здание философского познания. Такова ориентация поздней философии Шеллинга, благодаря которой она была столь популярна в религиозной мысли, в частности, России XIX–XX вв., где многие философы были недовольны концепцией "религии в пределах только разума" Канта и превращением Бога в предельное понятие чистого разума и лишь в постулат практического разума. Вместе с тем некоторые слушатели лекций Шеллинга с неодобрением назвали его позднюю концепцию "неосхоластикой".

Такое расхождение в оценках не случайно: поздняя философия Шеллинга пронизана противоречиями. По замыслу она должна была стать "чистой наукой о разуме", но на деле стала философией, поместившей в центр понятия Бога, воли и христианской веры-откровения. Свою "позитивную философию", противопоставленную лишь "негативной", абстрактной философии немецкой классики, Шеллинг считает, с одной стороны, родственной априоризму. С другой стороны, он полагает неверным то категорическое отрицание эмпиризма, которое есть во всех системах немецкого классического идеализма. "Позитивная философия есть априористский

эмпиризм. Опыт, к которому она обращается, есть совокупный опыт. ...К нему принадлежит не только мышление, но и воление"[45].

Философия откровения включает в себя в качестве составных частей философию мифологии, мистики, религии. Естественная религия — начало религии; она несвободна и преисполнена суеверий; она есть религия мифологии. Но естественная религия и религия откровения вместе создают возможность "религии свободного философского понимания". Поэтому должны быть рассмотрены не только мифология, но и откровение — с тем, чтобы достичь рубежей "третьей религии"[46]. Какова "третья религия", остается во многом непонятным. Но вот "религия откровения", т. е. христианство, предстает в полноте и философской сущности. Главной задачей поздней философии Шеллинга оказывается ***раскрытие внутреннего смысла христианской религии, подлинности христианской веры*** и обнаружение того, как эта вера с помощью "нашей науки" приводит в связь другие, божественные, природные и человеческие вещи. Именно в той части, где тема откровения разбирается непосредственно, Шеллинг делает свою философию своего рода **философской христологией.** "Под **откровением,** в противоположность мифологии или язычеству, мы понимаем **христианство**", — прямо говорит Шеллинг[47]. Соответственно подразделы философии откровения таковы: Христос как Логос; предсуществование Христа; очеловечение Христа; о смерти Христа; о воскрешении Христа; о деяниях Христа; главные идеи в истории христианской церкви.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] О жизни и сочинениях Ф. В. Шеллинга см.: *Фишер К.* Шеллинг, его жизнь, сочинения и учение. СПб., 1905; *Гегель Г. В. Ф.* История философии // Сочинения. М.; Л., 1935. Т. 11; *Гулыга А. В.* Шеллинг. М., 1982; *Лазарев В. В.* Философия раннего и позднего Шеллинга. М., 1990; *Tilliette X.* Schelling. P., 1970; Vol. 1–2.

[2] Сочинения и переписка Шеллинга см.: *Schelling F. W. J.* Sämtliche Werke. Stuttgart, 1856–1861. Bd. 1–14; *Schelling F. W. J.* Briefe und Dokumente. Bonn, 1962–1975. Bd. 1–3; *Шеллинг Ф. В. Й.* Сочинения: В 2 т. М., 1989; *Шеллинг Ф. В.* Философия искусства. М., 1966.

[3] *Шеллинг В. Ф. Й.* Система трансцендентального идеализма. С. 365, 366.

[4] *Лазарев В. В.* Указ. соч. С. 51.

[5] *Engelhardt D. v.* Prinzipien und Ziele der Naturphilosophie Schellings — Situation um 1800 und spätere Wirkungsgeschichte // *Schelling F. W. J.* Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur

und der Geschichte / Hg. L. Hasler. Stuttgart, 1981. S. 78. [6] Ibid. S. 80.

[7] *Schelling F. W. J.* Vorrede zu den Jahrbüchern der Medizin als Wissenschaft // Sämtlische Werke. Stuttgart, 1858. Bd. 7. S. 131.

[8] *Engelgardt D. v.* Op. cit. S. 81.

[9] *Шеллинг Ф. В. Й.* Система трансцендентального идеализма. С. 5. [10] Там же. С. 5–6. [11] Там же. С. 7.

[12] См.: *Гегель Г. В. Ф.* Сочинения. Т. 11. С. 481.

[13] *Шеллинг Ф. В. Й.* Система трансцендентального идеализма. С. 11. [14] Там же. С. 12. [15] Там же. С. 12–13. [16] Там же. С. 14–15. [17] Там же. С. 19. [18] См.: Там же. С. 22–23.

[19] *Гегель Г. В. Ф.* Сочинения. М.; Л., 1929. С. 504–505.

[20] *Шеллинг Ф. В. Й.* Система трансцендентального идеализма. С. 23–24.

[21] *Troxler J. P. V.* Schellings und Hegels erste Metaphysik (1801–1802) / Hg. K. Düsing. Köln, 1988. S. 134, 135. [22] Ibid. S. 146. [23] Ibid. S. 155.

[24] *Шеллинг Ф. В. Й.* Сочинения. Т. 2. С. 496.

[25] См.: *Гулыга А. В.* Указ. соч. С. 254 и далее. [26] Там же. С. 257.

[27] См.: *Baader F. v.* Sämtliche Werke / Hg. F. Hoffmann. B., 1851–1860; Nachdruck, 1963; *Susini E. F. v.* Baader et le Romantisme mystique. P., 1942. 2 Bd.

[28] *Hirschberger J.* Geschichte der Philosophie: Neuzeit und Gegenwart. Freiburg; Basel; Wien, 1984. S. 394. [29] См.: Ibid. [30] См.: Ibid. S. 389. [31] Ibid. S. 390.

[32] См.: *Jaspers K.* Schelling: Groβe und Verhängnis. München, 1955.

[33] См.: *Frank M.* Einleitung des Herausgeber // Philosophie der Offenbarung. 1841–1842. Franfurkt a. M., 1977. S. 10. [34] Ibid. S. 497.

[35] О поздней философии Шеллинга см.: *Tilliette X.* Schelling: Une philosophie en devenir. P., 1970. Bd. 2. La dernière philosophie 1821–1854.

[36] *Schelling F. W. J.* Sämtliche Werke. Stuttgart, 1856. Bd. 2.

[37] *Schelling F. W. J.* Philosophie der Offenbarung / M. Frank. Frankfurt a. M., 1977. S. 96. [38] Ibid. S. 97. [39] Ibid. S. 452. [40] Ibid. S. 100. [41] Ibid. S. 103. [42] Ibid. [43] Ibid. S. 109. [44] Ibid. [45] Ibid. S. 147.

[46] Zur Geschichte der Philosophie / Hg. K. Barthlein. Würzburg, 1983. Bd. 2. Von Kant zur Gegenwart. S. 70.

[47] *Schelling F. W. J.* Philosophie der Offenbarung. S. 259.

Глава 8. ГЕОРГ ВИЛЬГЕЛЬМ ФРИДРИХ ГЕГЕЛЬ (1770–1831)

1. ОСНОВНЫЕ ПЕРИОДЫ ЖИЗНИ, СОЧИНЕНИЯ И ИДЕИ ГЕГЕЛЯ

ЮНОСТЬ ГЕГЕЛЯ. ШТУТГАРТ (1770–1788)

Георг Вильгельм Фридрих Гегель родился 27 августа 1770 г. в швабском городе Штутгарте герцогства Баден-Вюртемберг в семье чиновника финансового ведомства[1]. Жалованье отца позволяло семье Гегеля вести скромное, но вполне достойное существование. Семи лет Георг поступил в штутгартскую гимназию. Ценность гимназического образования в Германии была традиционно высокой. Гимназист Гегель был хорошим учеником не только благодаря своим природным способностям, но и потому, что отчетливо понимал: только образование поможет ему проложить дорогу в жизни. Гегель с тщанием и прилежанием изучал древние языки и древнюю историю. В гимназии преподавались латинский, древнегреческий, древнееврейский языки. К концу обучения требовалось достаточно свободно говорить на них. Так называемые гимназические речи — своеобразная форма "отчета" — произносились учащимися на латинском или древнегреческом языке. Материалом для изучения служили древние источники. Гегель был начитан в латинской литературе. Его особенно интересовали такие труды, как «Философские письма Цицерона», «Послание Павла к римлянам» и др. Это было изучение истории — истории общества, культуры, языка, истории литературы в тесной связи с историей мысли. Исторически ориентированное образование было исключительно важным для Гегеля. Его влияние без труда прослеживается в гегелевских текстах. В них всегда прямо или косвенно "вписана" история.

Первый период жизни Гегеля изучается главным образом по его сохранившимся гимназическим речам и дневниковым записям. В 1785 г. он произнес на латыни свою первую речь, которая называлась «Разговор между тремя лицами, а именно, Антонием, Октавием и Лепидом о триумвирате». Речь была принята с одобрением. Отмечалось, что "...характеры были изображены искусно и сообразно римской истории". Вторая речь была произнесена в 1787 г. и посвящалась религии греков и римлян. Третья речь («О некоторых характерных отличиях древних поэтов от современных») относится к 1788 г. Как видим, все три речи были посвящены древней истории и литературе. Это отражало не только характер образования, но и пристрастия самого Гегеля. Глубокий интерес к истории виден также в дневнике юного Гегеля. В дневник он записывал впечатления от прочитанных книг, наиболее яркие мысли знаменитых авторов. Выпускную речь в 1788 г. Гегель произнес на

Георг Вильгельм Фридрих Гегель

несколько странную тему. Она называлась «Печальное состояние искусств и наук у турок». Отвечая на вопрос о причинах "печального состояния", Гегель сослался на сам характер восточной истории. Интерес к Востоку, тем не менее окрашенный, как считают теперь, в тона европеизма сохранился у философа на всю жизнь. Гегель полагал, что восточная философия весьма значима и что настоящий философ не может обойтись без сравнения культуры, мысли Востока и Запада.

Нужно отметить, что в 70–80-е годы XVIII в., т. е. именно в годы обучения Гегеля в гимназии, литература Германии тоже была в значительной степени исторически ориентированной. Такие работы того времени, как «Страдания молодого Вертера» (1774 г.) Гёте, «Натан мудрый» Лессинга, «Разбойники» (1781), «Дон Карлос» (1786) и «История отпадения Соединенных Нидерландов от испанского владычества» (1787) Шиллера отражали глубокое внимание развивающейся немецкой культуры к истории. Было бы очень соблазнительно связать эту направленность немецкой культуры с исторически ориентированным развитием гимназиста Гегеля, но, увы, он тогда еще плохо знал отечественную литературу. Школьный педагог Лефлер, рано разглядевший в мальчике особые способности, подарил Гегелю новый перевод Шекспира, выполненный Виландом. Гегель на всю жизнь полюбил творения Шекспира.

Впоследствии он не раз восторженно отзывался о великом английском драматурге. Кстати, характеры для своей гимназической речи о триумвирате Гегель "срисовывал" именно с шекспировских драм.

Первый, штутгартский период жизни завершился одновременно с успешным окончанием Гегелем гимназии в 1788 г. Подводя итоги этого периода, нужно подчеркнуть то, что рождение именно в швабском городе наложило свой отпечаток на жизнь и характер Гегеля. Немцы считали швабов медлительными, неуклюжими в манерах, тугодумами. Но воздавали им должное за прилежность, особое остроумие, изобретательность, основательность. Гегель в большой степени подходил под описание "швабского характера". Может быть, медленное, трудное становление его как философа отчасти с этим связано.

ТЮБИНГЕН (1788–1793). БЕРН (1793–1796)

Второй период в жизни Гегеля принято называть тюбингенским. В 1788 г. восемнадцатилетний Гегель стал студентом Теологического института в Тюбингене[2]. Поступая в институт, он давал клятву стать теологом и служить церкви. Семья Гегеля исповедовала протестантскую веру, все члены семьи были религиозны, даже богобоязненны. Поступление сыновей именно в теологический институт в то время было обычным для подобных семейств. Но Гегеля в Тюбингене теология интересовала мало. Его больше влекла к себе философия, благо что в первые три года обучения ее преподавали и изучали довольно основательно. В 1790 г. Гегель участвовал в дискуссии по нравственной философии. Дискутировалась, по обычаю, работа какого-либо профессора. В данном случае это было сочинение Бека «О границе обязанностей». В 1793 г. Гегель получил степень магистра философии за дискуссию по сочинению Ле Бре, посвященному церковной истории Вюртемберга (Тюбинген, как и Штутгарт, был тогда городом герцогства Вюртембергского). В том же 1793 г. Гегель окончил институт.

Время учебы в институте по существу совпало с годами Французской революции. Это обстоятельство сильнейшим образом влияло на умонастроения студентов. Многие из них прониклись радикальными революционными идеями. Необходимо принимать в расчет различие между реальным ходом революции и теми идеями, лозунгами, под флагом которых она готовилась и совершалась. Ведь Французская революция провозгласила верховенство прав и свобод человека, привела к освобождению от феодальных повинностей, осуществила невиданную в истории культурную революцию: искусство переставало быть лишь элитарным и становилось доступным народу уже в том смысле, что многие дворцы и библиотеки открылись для всех. Молодежь Германии восторженно приветствовала Французскую революцию. Кумирами вольнолюбиво настроенных студентов Европы, включая Германию, стали Руссо, Вольтер. Сочинения этих авторов были в библиотеке института, и студенты

могли с ними основательно знакомиться. Кстати, тюбингенский Теологический институт обладал по тем временам превосходной, и не только религиозной, но и светской философской библиотекой. Гегель читал труды французских философов, увлекался философией немецкой мистики, философией Канта, а позже и философией Фихте. Судя по всему, уже в студенческие годы он прочел кантовскую «Критику чистого разума» (видимо, штудировал ее во втором издании). Представим себе путь молодого Гегеля в философию.

Среди ближайших институтских друзей Гегеля — блестящий уже тогда поэт Гельдерлин и совсем молодой, но подающий большие надежды Шеллинг. Гегель и его друзья настолько увлечены лозунгами Французской революции — идеалами свободы, равенства и братства, — что и впоследствии (в бернский период жизни Гегеля) продолжают обсуждать эти темы. Несмотря на то что Шеллинг на пять лет моложе Гегеля, в отношениях друзей именно он в то время играет первую скрипку. Шеллинг более начитан в философии, более решителен в суждениях. Гегель, правда, иногда спорит с другом, но делает это очень робко: пока он не уверен в своих философских способностях. Как философ Гегель раскрывается и развивается медленнее Шеллинга.

В Берне и затем во Франкфурте Гегель работает домашним учителем и параллельно совершенствуется как философ. Он изучает проблемы религии и пишет работы, которые лишь впоследствии, в начале XX в., были опубликованы Нолем и названы им «Теологическими сочинениями» — «Народная религия и христианство» и «Позитивность христианской религии». Это еще достаточно слабые, к тому же так и не завершенные работы молодого автора. Но очень важно отметить то, что ***в центре этих сочинений такие идеи, как прославление, оправдание и защита свободы, критика деспотизма, "народная" неортодоксальная религия и теология.*** В этих работах Гегель впервые предпринимает попытку построения так называемой народной религии — религии, более близкой к человеку, свободной от догматизма. Оценивая первые философские попытки Гегеля, можно отметить: если он тогда и создал свое учение о Боге, то оно было еще весьма запутанным, тяжеловесным, доступным скорее лишь философскому уму. «Народной религией» его назвать трудно. И все же Гегель начинает строить свою религию не с религии разума или философской религии, к которым он пришел впоследствии, а с попыток создать "религию сердца", которая могла бы найти отклик именно в сердцах простых людей.

В развитии раннего Гегеля, что составляет явный контраст с более зрелыми его работами, начинают проявляться антисистемные настроения. ***В своих сочинениях бернского и франкфуртского периодов Гегель, создавший впоследствии стройную философскую систему, предстает как человек и философ, ненавидящий систему.*** Ему представляется, что именно система — социальная, мыслительная — сковывает свободу человека, свободу человеческой мысли.

Гегель в это время все еще заражен радикализмом Французской революции. Он надеется на смелые реформы в государственном устройстве Германии, на преобразования в философии. В переписке Гегеля с Шеллингом бернского периода часто встречаются слова "философские ничтожества". Именно так клеймят они официальных философов, которые тогда господствовали в философии и с помощью философии поддерживали социальное и политическое господство. Молодые Гегель и Шеллинг ожидают, что вот-вот падет деспотия, а вместе с ней и диктатура "философских ничтожеств". Но в 1795 г. эти надежды начинают ослабевать. Оба философа теряют веру в быстрые и радикальные, именно революционные изменения в политике, философии, человеческой мысли. Формируется новый взгляд: над реформами, как считают теперь Гегель и Шеллинг, нужно долго и тщательно работать, чтобы и Германия, и Европа, и все человечество постепенно овладели новыми ценностями свободы, равенства, братства. Приходит и определенное разочарование во Французской революции, в способах осуществления тех идей и ценностей, которые она провозгласила. Но, разумеется, не в самих ценностях свободы и братства (с равенством, как мы потом увидим, дело будет обстоять сложнее).

Свобода — это ценность всех ценностей, принцип всех принципов, причем не только для молодого Гегеля, но и для его бывших учеников Шеллинга и Гельдерлина. Слово "свобода" буквально господствует в произведениях и переписке молодого Гегеля. И это не какой-то исторически преходящий момент и относится он не только к радикальным умонастроениям молодого Гегеля. Работы зрелого Гегеля — скажем, «Философия права» — тоже начинаются и заканчиваются темой свободы. Всякий раз для Гегеля очень важно провести понятие свободы сквозь весь строй мысли. ***Идеалу свободы Гегель не изменит до последних дней своей жизни.***

Применительно же к бернскому периоду и его связи с предшествующим тюбингенским периодом очень важно иметь в виду, что понимание принципа свободы складывалось поначалу за стенами Теологического института, притом в такой лишенной свобод стране, как Германия. Это не могло не сказаться и на содержании первых работ философа и на дальнейшем его идейном развитии. За какую же свободу ратует молодой Гегель и вместе с ним выступают его друзья?

Прежде всего имеется в виду "свобода от": от тирании, угнетения, произвола властей предержащих, от их надзора за действиями и умами граждан, т. е. от деспотизма. Противоядие же против деспотизма Гегель и его друзья усматривают в уважении к достоинству человека. Прославление и отстаивание достоинства человека для Гегеля — это "залог того, что исчезнет ореол, окружающий головы земных угнетателей и богов"[3]. Важную цель Гегель усматривает также в критике моралистических притязаний политического деспотизма: ведь деспоты обычно рядятся в тогу попечителей нравственности, благонравия, религиозности подданных. Создается

политическая атмосфера, при которой, как верно отмечает Гегель, деспотизм коренится в лицемерии, трусости и сам порождает лицемерие.

ФРАНКФУРТ-НА-МАЙНЕ (1797–1800)

Во Франкфурте среда Гегеля — другая, чем в Берне. В Берне Гегель был оторван от общения с друзьями и коллегами. Во Франкфурт он переехал именно благодаря Гельдерлину, который тоже хотел, чтобы Гегель был ближе к кружку его друзей. Гегель во Франкфурте, как и в Берне, вынужден стать домашним учителем. На этот раз он учительствует в семье купца Гогеля. Франкфуртский период интересен тем, что Гегель по-прежнему находится на перепутье, еще не вырос в философа, известного в Германии; он еще не написал ничего такого, чем сам был бы удовлетворен. Можно сказать, что это тоже был период идейных, духовных поисков.

В мире умонастроений Гегеля и Гельдерлина было много общего. Гегель высоко ценил Гельдерлина за то, что тот был буквально погружен в мир красоты, чистоты, красоты чистых сущностей. Но именно в судьбе Гельдерлина, может быть, наиболее болезненно сказалась та трагедия, что стала трагедией жизни целого поколения, к коему принадлежал и Гегель. Это поколение начинало с идеалов свободы, равенства и братства, но принуждено было провести большую часть своей жизни в государстве, где шаги свободы были медленными и трудными, где господствовало социальное давление дворянства, где вступал в силу культ денег, где отсутствовали, подавлялись права личности. Красота жизни, чистая красота существовали лишь в мечтах. В жизни же — противоречия, столкновения, конфликты. Но Гельдерлин тем более стремился ускользнуть из этого мира в мир чистой любви, чистой красоты, прислушиваться не к грубой реальности, а к чудесным звукам, составляющим "мелодию сердца".

Гегель испытывал огромное влияние Гельдерлина не только как поэта. Между Гельдерлином и Гегелем с самого начала существовало сердечное, очень доверительное общение, которое было основано также и на том, что они оба происходили из Швабии и им были свойственны такие черты швабского характера, как теплота чувств и отношений, прочные нравственные принципы. Вместе изучали они Платона, Канта, письма Якоби о Спинозе. В их духовном развитии была еще одна общая черта, которая больше всего характерна для франкфуртского периода жизни Гегеля, а также, пожалуй, для нюрнбергского периода, когда Гегель стал ректором гимназии. Речь идет ***о происшедшем в Германии "ренессансе" греческого духа,*** о том философско-поэтическом движении, которое во многом покоилось как раз на попытке оживить ценность греческого искусства, величие греческой философии. Правда, величие греческой философии оба друга и другие представители кружка Гельдерлина видели по-разному. Их объединяла любовь к греческой

древности, но были и оттенки различия в том, что именно они считали самым главным в формировании образа античности.

Гельдерлин с первых лет учебы в Тюбингене увлекался Платоном. Гегель тоже в то время читал великого греческого мыслителя, он и далее остался верен Платону. Но все-таки к своему Платону он пришел значительно позже. Гельдерлин жил во имя античного идеала. Для Гегеля же образ прекрасной нравственности греков стал своего рода идеальной конструкцией, он отстаивал ее не бесстрастно, но и не отдавал ей всю свою душу. Разлад между идеалом и действительностью постоянно подчеркивался, он даже переживался, но вовсе не делал невозможным существование в расколотом, отчужденном мире. Не то Гельдерлин. Несоответствие между прошлым и современной культурой повергало его в состояние раскола личности, как известно, закончившееся сумасшествием. Различие между Гегелем и Гельдерлином заключается также и в том, как именно они понимают Платона, как толкуют историю и культуру Греции и, наконец, как они относятся к философии Канта и Фихте. Гегель именно от Гельдерлина получил один из первых и начальных толчков переосмысления философии Канта и Фихте. И все-таки далее он пытался и хотел двигаться самостоятельно.

Гельдерлиновский идеал истории, подчиненный принципу единящей любви, Гегель поначалу встречает с определенным недоверием. Потом, после встречи с Гельдерлином и членом его кружка Синклером, в гегелевских набросках также появляются некоторые сходные мотивы. Но затем все больше проступают различия. Гегель, как и Гельдерлин, считает, что Эрос (любовь) должен сыграть свою роль единящего принципа философской системы. Но он не соглашается с тем, что эстетическое одушевление или созерцание следует сделать главным методом реализации центрального принципа. Свою эпоху он подобно Гельдерлину объявляет сумеречной, разорванной. Но философская ориентировка в сумерках эпохи, чем дальше, тем увереннее, провозглашается делом не Эроса — любви, а Минервы — мудрости. Гегель двигается, следовательно, к менее эстетизированной, к более философичной позиции. Но для того чтобы придти к ней самостоятельно, он еще должен был проделать трудный и долгий путь. И однако же, говоря об этом пути и исследуя его, мы снова приходим к вопросу ***о влиянии франкфуртского периода развития Гегеля на формирование его системы,*** влияния, в прежней философии зачастую недооцениваемого. Ибо именно во Франкфурте от антисистемных настроений более раннего периода Гегель переходит к системным идеям.

Существуют два документа, это удостоверяющих. Во-первых, фрагмент, который относят к 1796 г. и называют «Первая программа системы немецкого идеализма». О том, кто именно автор этого наброска, до сих пор спорят исследователи. Одни считают автором его Гегеля, другие полагают, что Гегель написал его в соавторстве с Гельдерлином, возможно, что — и с Шеллингом; некоторые даже считают, что этот проект принадлежит одному Шеллингу. Но тем

не менее ясно, что проект рожден дискуссиями в кругу Гегель–Гельдерлин–Шеллинг. Его смысл и исходные результаты франкфуртского поворота к системности хорошо подытожены в словах западногерманского исследователя Николина: «Исторические постановки вопросов в возрастающей степени перерастают в системные и в конце франкфуртского периода», который можно рассматривать и как завершение предшествующего развития Гегеля и как основу новых его начинаний". Во фрагменте 1796 г. выражены ценности, которые оказали влияние на формирование молодого Гегеля. Во главу угла поставлена ценность свободы, затем уже выражается идея о системе, которая включает в себя понятие свободы. Система содержит в качестве первой идеи представления человека о самом себе как абсолютно свободном существе. Затем система переходит к делам человеческим, и здесь снова упоминается об идеале свободы.

Второй документ, относящийся уже к позднему франкфуртскому периоду, датируется обычно сентябрем 1800 г. и называется «Системный фрагмент 1800 года». Очень важен поворот, который происходит в мышлении Гегеля и в развитии Гельдерлина. Гельдерлин и Гегель, вероятно, каждый по-своему, но и во взаимных обсуждениях и спорах, начинают отход от чисто импрессивной философичности. ***Они ищут собственное основание системы.*** Во Франкфурте в конце 90-х годов на Гегеля большое влияние оказало понятие "высшего единства", которое было так привлекательно для поэтически настроенного Гельдерлина. ***"Высшее одно", или высшее единство, и считалось искомым основанием системы.*** В этом случае происходил достаточно резкий отход от кантовского мышления, а также от основоположений философии Фихте, которые в большей степени ориентировались на человеческое Я, на человеческое мышление. ***В основу*** же ***философствования и Гельдерлина и раннего Гегеля было положено нечто онтологическое — бытие, жизнь, а также теологическое, именно — Бог и дух.*** Гегель включает понятия бытия, жизни в свой "системный фрагмент" от сентября 1800 г. Он близок (как отмечает К. Дюзинг) к гельдерлиновской концепции "одного". Но тем не менее для него существенно, что "одно" содержит в себе тенденции разделения и многообразные отношения. Гегель уточняет и дифференцирует рефлексивную структуру этого "одного", этого высшего единства. ***Он придает высшему единству динамический и подвижный характер.*** Во всяком случае, здесь уже намечается и переход к идее тождества бытия и мышления, переход к идее определенности, определения понятий и переход к идее абсолютного. Однако фрагменты франкфуртского периода (о которых шла речь), еще не дают достаточно оснований для того, чтобы уверенно говорить о системе Гегеля.

Понятие божественного духа и духа вообще постепенно выступает на первый план. Что же касается этих предпосылок, наметок, то более ясное развитие они получат в последующие периоды творчества Гегеля.

ГЕГЕЛЬ В ЙЕНЕ (1801–1807)

Йенский период жизни Гегеля[4] ранее в истории философии, особенно отечественной, чаще всего связывали с завершающим произведением этого периода «Феноменологией духа» — действительно великой работой Гегеля, о которой еще будет идти речь. Но именно в последние десятилетия проведено немало историко-философских исследований, которые раскрыли глубокое значение йенского периода в развитии гегелевской философии. Были открыты и опубликованы новые тексты, более точно датированы прежде известные тексты. Да и интерпретация йенского Гегеля тоже в значительной степени изменилась.

То, что будет сказано далее, опирается на обобщение итогов новых исследований йенской философии Гегеля. (Кстати, в России йенские материалы Гегеля еще не полностью опубликованы, хотя сделаны первые шаги к их публикации в двухтомнике «Работы разных лет» и в сборнике «Политические произведения Гегеля».)

Йенский период жизни Гегеля был переходным для самого философа и во многом плодотворным. Именно в Йене Гегель много, быстро писал, публиковал свои первые крупные сочинения, как бы торопясь высказать переполнявшие его идеи. В Йене Гегель вырастал в крупного известного философа. Но очень важно подчеркнуть, что это был период противоречивый. Гегель все-таки не добился того положения в философии, которого он заслуживал своими оригинальными и очень интересными поисками и исследованиями.

Гегель прибыл в Йену, приглашенный Шеллингом. Шеллинг в то время — профессор Йенского университета, один из самых молодых и несомненно самых любимых студентами педагогов. Он оказывал необычайное влияние на студенчество своими поистине блестящими, вдохновляющими лекциями. Шеллинг был к тому времени также и известным автором работы «Система трансцендентального идеализма». Проследим, как развивались события в Йене.

Первое время Гегель остается в тени Шеллинга. Все инициативы — идейные, теоретические и даже практические — в общем исходят от Шеллинга. К тому же Гегель как лектор в Йене не имеет успеха: он продолжает ощущать себя неуверенным, еще формирующимся философом. Но тем не менее йенские годы — это период творческой продуктивности Гегеля. Что же касается произведений Гегеля этого периода, то здесь прежде всего нужно отметить те из них, которые относятся ***к историко-философским проблемам,*** а конкретнее — к попыткам разобраться в новейших системах немецкой философии.

В 1801 г. Гегель пишет работу, которая называется «Различия между системами философии Фихте и Шеллинга». Это, несомненно, продолжение франкфуртских раздумий, попытка освободиться от влияния Фихте посредством критики его философии. Менее заметно, что Гегель начинает пролагать путь, в какой-то мере независимый

от философии Шеллинга. Отъезд Шеллинга из Йены в 1803 г. станет поводом к обретению Гегелем большей свободы. В книге же «Различия между системами философии Фихте и Шеллинга» Гегель начинает подробный разбор философии Фихте. Труд начинающего автора Гегеля особенно сложен из-за незавершенности систем, а в отношении Шеллинга — из-за личной зависимости Гегеля от преуспевающего друга, с которым он вместе работал. Произведение о системах Фихте и Шеллинга наполнено целым рядом конкретно-исторических рассуждений, анализом фихтеанской философии, критикой. Но главным образом анализ Гегеля ***сосредоточен вокруг поисков принципа системности, принципа, который будет положен в основание системы.***

Субъективизм философии Фихте, ее сосредоточенность вокруг принципа Я и не-Я, вокруг чисто теоретической способности вызывает резкую критику Гегеля. Он пишет, что объективный мир оказывается у Фихте всего лишь акциденцией интеллигенции, т. е. разума, остается неопределенным. Вот это, пожалуй, одно из самых главных критических высказываний в адрес Фихте. Гегеля также не удовлетворяет фихтеанская попытка привести к синтезу природу и свободу.

В это же время работа над современной Гегелю философией, над той философией, которая существовала в начале века в Германии или рождалась буквально на глазах, получила значительный толчок благодаря тому, что Гегель вместе с Шеллингом учреждает «Критический журнал философии», где, как отмечают исследователи, Гегелю пришлось выполнять основную работу. «Критический журнал» жестко разделывается с тогдашней официальной философией. Для критики официальной философии Гегель и Шеллинг используют и так называемую «Эрлангенскую литературную газету». Гегель пишет поистине ядовитые рецензии против Круга, Боутерверка, Герштеккера, — философов, которые сегодня мало кому известны. Но в тогдашней Германии их знали больше, чем Гегеля. Он создает и сочинения, обращенные против кантианца Рейнгольда, и осуществляет очень серьезный разбор философского учения глубокого философа той поры — Якоби.

Говоря об йенском периоде, следует отметить, что теперь ***гегелевская философия вырастает в атмосфере глубочайшего почтения к науке и научности, к человеческому разуму.*** Немало тому способствует преподавание в Йенском университете, славном своими естественно-научными исследованиями. Разрыв между философами и естественниками, между теми, кто преподавал философские дисциплины и естествознание, математику, был очень невелик. Во всяком случае, в тридцать один год жизни 27 августа 1801 г. Гегель защищает в качестве диссертации сочинение об орбитах планет. Это сочинение — попытка Гегеля философски размышлять о проблемах природы и, так сказать, одна из заявок будущей философии природы. Гегель с гордостью сообщает в своей биографии, что он был принят в члены йенского Минералогического, а

потом Естественнонаучного общества. Это означает, что Гегель был неплохо осведомлен в философии естествознания. Заслуживает упоминания и тот факт, что Гегель в 1805–1807 гг. читал не только лекции по философии; он читал "чистую математику" по учебнику *Шталя и курс геометрии по учебнику Лоренса*.

Резюмируя это, можно сказать, что почтение к науке, которое теперь составляет живой нерв философии Гегеля, базируется также на знакомстве с самыми разными областями естественнонаучного и математического знания. Правда, Гегелю — будущему автору философии природы как части системы — нередко указывали на неточность ряда его естественнонаучных и математических рассуждений и выкладок. Но это уже другой вопрос. Важно, что вырастала новая философия, которая ориентировалась на науку. И все же главным в развитии гегелевской философии стала постановка нескольких главных задач. ***Первая задача состояла в том, чтобы найти основание, исходные принципы философии.*** Или, что тесно связано с этим, определить, какие именно философские дисциплины должны обеспечить такое основание, да и вообще, какой должна быть система философии. Для того чтобы судить о взглядах Гегеля по этому вопросу, обычно опираются на гегелевские наброски или гегелевские манускрипты, рукописи, оставшиеся от йенского периода. И как раз в последнее время в гегелеведении сделан целый ряд чрезвычайно важных уточнений по поводу того, как относиться к этим гегелевским наброскам, как их датировать и исследовать.

Прежде всего речь идет о рукописи, которая давно известна под названием «Логика, метафизика, натурфилософия». Рукопись в свое время опубликовал К. Розенкранц и датировал ее 1801 г. Впоследствии ее относили к 1801–1802 гг. Теперь, благодаря изысканиям современного гегелеведа Х. Киммерле, принято датировать эту работу 1804–1805 гг. Это наброски системы, включающей именно логику, метафизику и натурфилософию. (Правда, ведется спор о том, только ли эти ***три части*** включает система или это деление должно быть ***четырехчастным,*** включая кроме названных частей также философию интеллигенции и соответственно философию духа.) Вместе с тем существуют и более ранние наброски, касающиеся проблем логики и метафизики. Они, вероятно, относятся к 1801–1802 гг. и были предназначены для лекций, которые Гегель в эти годы начал читать в Йене. Теперь можно обоснованно судить обо всем временно́м диапазоне от начала и до конца йенского периода, о том, как развивались идеи метафизики и натурфилософии. Но прежде всего надо сказать о том, как Гегель трактует ***проблему основания системы.***

Тут мы встречаемся с прямо-таки парадоксальной, многих философов обескураживающей ситуацией. Дело в том, что Гегель по сути дела заканчивает этот период написанием «Феноменологии духа», которую он кладет в основание философской системы и делает фундаментом всего вообще системного знания. Но еще до

того, как Гегель приходит к феноменологическому основанию, он пробует другие способы построения и обоснования системы.

Первым из них можно считать как раз логико-метафизическое обоснование. Наброски 1801–1802 гг., так же как и наброски 1804–1805 гг., представляют собой попытки реализовать эту тенденцию, т. е. ***положить логику, понимаемую в качестве метафизики или по крайней мере частично совпадающую с метафизикой, в основание всей системы.*** Гегель задумывал книгу «Логика и метафизика», которую он так и не написал. Однако он придавал большое значение разработкам метода логики как систематического формулирования антиномии диалектики. Диалектика в это время оставалась у него (в значительной степени под воздействием Канта) антиномично-отрицательной. Что же касается Шеллинга, под влиянием которого пока развивается Гегель, то с ним Гегеля объединяет такой тезис: ***в метафизике, положенной в основу философии, нужно прежде всего выработать принцип абсолютного тождества метафизической субстанции,*** "тождество" духа и природы, существующее при первенстве и покровительстве духа как "абсолюта". Нужно найти некое абсолютное метафизическое основание. Но далее между Шеллингом и Гегелем намечается существенное различие, поначалу скрываемое Гегелем, а затем все более и более выступавшее на первый план. Шеллинг считает, что субстанция, абсолют — это безразличное и простое тождество, и развитие системы состоит скорее в художественном развитии принципа тождества. Гегель же все настойчивее исходит из того, что речь должна идти ***об абсолютном тождестве, которое содержит в себе живое противоречие,*** и поэтому философия должна стать активным процессом самопроизводства разнообразных определений, т. е. ***развития самого принципа тождества бытия и мышления.*** Как мы увидим в дальнейшем, это действительно очень важное различие, которое впоследствии определило существование гегельянства и шеллингианства как ***двух несовпадающих вариантов немецкого классического идеализма.*** Поработав над логикой и метафизикой как основанием системы, Гегель тем не менее не удовлетворяется достигнутыми результатами. Наброски по логике и метафизике во многом остаются несовершенными.

И тогда Гегель начинает пробовать другую, ***вторую модель системы, которую можно назвать политико-этической*** моделью или, выражаясь боле современным языком, ***социально-философской моделью.***

Эту задачу Гегель пытается решить в двух работах: «Система нравственности» и «Йенская реальная философия», написанных в 1802–1803 гг. Принято говорить, что в отличие от логики и метафизики эти части системы, относящиеся к проблемам права, политики, государства, составляют "реальную" или, если выражаться языком Канта, практическую философию. В «Системе нравственности» речь идет об "абсолютной нравственности", что подразумевает

такие понятия, как **потребность, наслаждение, чувство, труд, орудие** и т. д. Здесь рассматриваются отношения между человеком и природой, совершается переход к таким понятиям, как собственность, борьба за или против признания собственности. Темами «Системы нравственности», как и «Йенской реальной философии» являются **справедливость, принуждение, преступление, свобода, кража, борьба, война, семья, народ, государственное устройство** и т. д. Другими словами, — это набор тех понятий, который впоследствии Гегель приведет в систему в рамках философии права и отнесет их уже к структурам так называемого объективного духа. В названных работах, исключительно важных и интересных для понимания развития Гегеля, на первый план выступает переход от прежнего способа мышления, еще скованного влиянием Канта и Фихте, к новому способу философского понимания. И тут появляется тема, которая становится именно гегелевской. В дальнейшем она позволит перейти к модели «Феноменологии духа» как основы системы.

Речь здесь пойдет о сознании, о деятельности сознания, в чем видно сходство с кантианской и фихтеанской философией. Но ***главное внимание Гегель, в отличие от Канта и Фихте, уделит такой деятельности сознания, которая порождает бытийные, бытийственные формы,*** — разумеется, формы духовные, но имеющие тенденцию выходить из сознания "вовне". Деятельность сознания, протекая в "недрах" конкретной единичной личности, вместе с тем способствует выработке форм внеличностных, внеиндивидуальных, приобретающих объективное значение. Например, кто-то и когда-то вырабатывает нормы нравственности, но потом эти нормы становятся общезначимыми, приобретают внесубъективное значение. Но ведь сначала они выходят "из недр" человеческого сознания. Люди признают друг друга собственниками, имеющими собственность и обладающими правом защищать свою собственность. Вот это **признание** (Annerkennung) — тема, которая занимает значительное место в йенских рассуждениях Гегеля. Признание — процедура, с одной стороны, человеческого сознания, но с другой стороны, — это процедура, связанная с взаимодействием людей, взаимодействием их вокруг реальных объектов деятельности, объектов собственности, социальных отношений. Люди признают друг друга собственниками или не признают. Люди признают друг друга правовыми субъектами или не признают. Такая передвижка от сознания к объективным социальным формам очень интересует Гегеля. Здесь ***сознание формирует бытие, но не то бытие, которое можно уподобить бытию рожденных природой ее предметов и объектов.*** Это все-таки другое бытие, ***объективное бытие идеального,*** когда-то вышедшего из недр человеческого сознания или, как говорит Гегель, из борьбы и взаимодействия сознаний.

Кроме чисто философских, Гегель в Йене уделяет внимание и политическим проблемам. В начале йенского периода Гегель пишет

ряд работ о германской империи, о ее состоянии. Это сочинения остро критические. Империя, показывает он, превращается в комплекс различных суверенных областей с имперской армией, причем то была армия, для которой одно сословие поставляло барабанщика, а другое — барабан. И все — из-за раздробленности государства. Гегель критикует бюрократию такого псевдогосударства. С одной стороны, в Германии поражают преступления чиновников, казнокрадство и мздоимство, беззаконие. Но Гегель показывает, что, с другой стороны, несмотря на множество самых разных препон и рогаток бюрократического характера, в Германской империи нет ни подлинного государства, ни настоящей власти, ни строго исполняемого закона. Эта критически-политическая работа — не единственная в наследии Гегеля. Он еще не один раз будет обращаться к состоянию государства в своей стране и Европе и писать о правовой и государственной реальности. Другими словами, социально-правовые вопросы он станет постоянно исследовать. И несмотря на все страстно-критическое отношение к делу, будет призывать к тому, чтобы философ сохранял трезвый, спокойный взгляд на то, что есть, что закономерно существует.

Несколько слов о лекционной деятельности Гегеля. Ведь он был призван, собственно, в качестве лектора, в качестве доцента. Затем он стал экстраординарным профессором. Но в Йене эта деятельность не стала такой глубокой, плодотворной, как деятельность авторская, исследовательская. Гегель, можно сказать, с большим трудом шел к своей славе выдающегося философа. Ему чрезвычайно мешала его манера читать лекции. В январе 1801 г., по приезде в Йену, он был еще совершенно незнаком публике. Если Шеллинг собирал полную аудиторию восторженных слушателей, студентов, то Гегель-лектор (он объявлял курсы лекций по логике, метафизике и умозрительной философии, естественному праву, позднее по истории философии, с 1807 г. — по феноменологии духа) успеха не снискал. Во всяком случае, на первые гегелевские лекции по логике и метафизике, кажется, не пришел никто, и поэтому не исключено, что они вообще сорвались. (Лишь потом очень немногочисленные слушатели стали собираться, чтобы послушать Гегеля.) Это был печальный и болезненный для Гегеля неуспех.

«ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ДУХА» ГЕГЕЛЯ

К концу йенского периода Гегель склоняется к тому, что в основу философии в качестве ее предпосылки должна быть положена ***феноменологическая модель.*** Это происходит уже после отъезда Шеллинга из Йены, когда Гегель пытается выработать свой оригинальный взгляд на философию. **«Феноменология духа»** — вершина философии йенского периода[5]. О ней написано очень много работ. В кратком резюме о «Феноменологии духа» можно сказать следующее. Работа делится на три главных раздела: сознание, самосознание, абсолютный субъект. Что же касается раздела

"сознание", то здесь речь идет о как будто традиционных сюжетах: о чувственной достоверности, мнении, восприятии, рассудке. **"Самосознание"** — тоже довольно традиционная тема. **"Абсолютный субъект"**, где речь идет о достоверностях и истине разума, где героем становится именно разум, — тоже раздел на первый взгляд более или менее традиционный для тогдашней философии. Понятия духа, истинного духа, нравственности, религии, абсолютного знания также присутствуют в «Феноменологии духа».

Гегель пытается создать произведение, основанное на понятии являющегося духа. Это было понятие, в какой-то мере новое для тогдашней философии. Ведь Гегель уже принял идею системы. Он понял, что система должна составиться из разветвленной целостности философских проблем и соответственно философских дисциплин. Но вот подвести к этому построению системы, например подвести к логике, нужно с помощью какой-то другой дисциплины, которая как бы вырвет человека, живущего обыденной жизнью и не настроенного на волну науки, из этой стихии обыденности и подведет его через ряд промежуточных этапов к идее науки. Гегель исходит из того, что история уже проделала с человечеством подобную работу. Когда-то развитие человеческого познания протекало так, что человечество постепенно выработало для себя принцип науки и научности, создало науку. И вот пройти через "станции", какие были оставлены духом в истории человечества, но пройти через них как бы на быстром ходу, в ускоренном развитии, — такую задачу и ставит перед собой Гегель в «Феноменологии духа». ***Нужно подвести и индивидуального субъекта, и систему философии к понятию науки.*** Но провести их придется через ряд других проявлений или явлений человеческого духа, через разные формы человеческого знания.

Другая задача состоит в следующем. Гегель продолжает развивать хорошо известное немецкой классической философии, но, как представляется, по-новому понимаемое понятие субъекта и субъективности. С одной стороны, идеалист Гегель исходит из того, что дух образует основу мира. У Гегеля и у Шеллинга к этому времени уже был развит ***принцип тождества бытия и мышления, принцип субстанциональности духа, т. е. один из основных принципов идеалистической и, в частности, объективно-идеалистической философии.*** Но Гегель полагает, что нельзя ограничиться чистой простотой этого принципа. В связи с чем в предисловии к «Феноменологии духа» он делает ряд критических замечаний в адрес Шеллинга и шеллингианцев. Правда, замечания были аккуратные и замаскированные, но Шеллинг, узнав себя и своих последователей в этом изображении Гегеля, на всю жизнь обиделся. Тогда и закончилась эта ранее столь плодотворная дружба. Шеллинг, скорее всего, не простил Гегелю стремления идти своим путем. ***Путь же Гегеля состоит теперь в том, чтобы наука была изложена как система.*** Основоположение должно быть развито, развернуто, или, как говорит Гегель, истинное надо

выразить "не как субстанцию только, но равным образом и как субъект, ...то, что истинное действительно только как система, или то, что субстанция по существу есть субъект, выражено в представлении, которое провозглашает абсолютное духа — самое возвышенное понятие и притом понятие, которое принадлежит времени и его религии"[6].

Поразмыслив над сложным сплавом идей и подходов «Феноменологии духа».

Работа открывается такими понятиями, как **чувственная достоверность, восприятие, рассудок.** На эти три формы и делится первый раздел гегелевской феноменологии духа, а именно, раздел о сознании. Затем от анализа сознания Гегель переходит к самосознанию. Самосознание же и есть исследование рассудка. Затем на сцену выступит разум, который будет рассматриваться Гегелем в разделе "абсолютный субъект". Таким образом, членения очень напоминают категории предшествующей философии. ***И в какой-то степени «Феноменология духа» является критическим анализом предшествующей философии.*** Так, в первом разделе, где речь идет о сознании, Гегель рассматривает формы сознания, которые связаны с осознанием вещи, с чувственной достоверностью. Этот анализ частично напоминает гносеологическое исследование предшествующей и современной Гегелю философии. Но более существенным и специфическим оказывается второй, собственно феноменологический слой. Здесь перед нами, как на сцене, выступают различные формы философских осознаний, философских рефлексий, которые настаивают на первичной роли чувственной достоверности в познании, на абсолютном характере этой чувственной достоверности, и философские учения, которые эти тезисы оспаривают. Учения о восприятии представлены таким же образом. Но исключительно важно понять, что изложение подчинено понятию **являющегося духа,** или **феномена.** Парадокс в том, что само слово "феномен" Гегель в этом произведении не употребляет, за исключением его названия. Гораздо чаще употребляются понятия Erscheinung, **явление,** и **являющееся знание.** И еще одно слово — Gestalt, которое в русском переводе традиционно передается словом "формообразование". Трудно понять, что же значит "формообразование". Но ведь в оригинале стоит слово "гештальт", интуитивно более ясное современному человеку, в том числе и российскому читателю, без перевода. Правда, значение слова "гештальт" нам нужно еще осмыслить в контексте феноменологии духа.

«Феноменология духа» предстает не просто как гносеологическое произведение или рассказ о формах являющегося сознания: это не просто теория познания и сознания. Гегель исходит из того, что любая форма являющегося сознания как бы вступает на живую, движущуюся, но постоянно сохраняющуюся сцену взаимодействия индивидов в истории. Человек может каким-то образом переживать свое отношение к форме чувственной достоверности, но это переживание не есть просто и только его индивидуальное

переживание, возникающее и тут же исчезающее. Оно как бы выступает на сцену форм являющегося духа. Это особенно очевидно в других разделах «Феноменологии духа», например, посвященных самосознанию. Здесь Гегель анализирует диалектику господского и рабского сознания, рассматривает так называемое несчастное сознание, не скрывая связи форм являющегося знания и сознания с некоторыми легкоузнаваемыми историческими прототипами, например теми, которые выступили в период Французской революции. Одна из главок «Феноменологии духа», которая называется «Свобода и ужас», посвящена анализу таких выступающих на сцене духа форм сознания, которые связаны с пониманием свободы как ничем не ограниченной. Результат этой свободы — абсолютный ужас. Здесь, по-видимому, речь идет о терроре, сопутствующем Французской революции (и всякой иной революции).

Что касается диалектики господского и рабского сознания, то это — одна из самых блестящих глав «Феноменологии духа». Она связана как раз с дальнейшим развитием той категории, которая относится к более ранним годам йенского периода — к работам о системе нравственности и реальной философии. Это упоминавшаяся ранее **категория признания.** Анализируется диалектика господского и рабского сознания. Что заставляет раба именно рабски подчиняться и трудиться? Гегель показывает, что ***в основе отношения господства и рабства лежит особый тип сознания,*** когда, с одной стороны, раб признает в господине именно господина, т. е. существо, которое вправе распоряжаться его волей, его судьбой, им как человеческим существом. С другой стороны, господское сознание тоже признает свою зависимость от раба, от труда раба, от его покорности и т. д. Что касается других разделов «Феноменологии духа», то здесь читателя ожидает богатая портретная галерея "гештальтов": речь идет о просвещении и добродетели, нравственности сознания, мудрости, религии и т. д. Все они "портретируются" Гегелем, и тем самым ставится множество проблем , которые связаны с совершенно необычным прояснением понятий рассудка, разума, духа.

Йенский период гегелевского развития подошел к концу. Когда во Франции появились наполеоновские войска, Гегель судорожно дописывал «Феноменологию духа». Последние страницы были созданы в ночь битвы под Йеной. Подгоняемый французским нашествием, философ покинул Йену.

О следующих двух периодах придется сказать очень коротко.

Бамбергский период — это март 1807 — ноябрь 1808 гг. Благодаря своим друзьям Гегель оказывается в Баварии и начинает редактировать «Бамбергскую газету». Тут он впервые включается в политическую деятельность. Она не приносит ему ни славы, ни признания. В конце концов газета по придирке цензора была закрыта. И Гегель вынужден искать себе место. Давний друг и покровитель философа Нитхамер приглашает Гегеля к участию в задуманной реформе системы немецкого образования.

НЮРНБЕРГСКИЙ ПЕРИОД (1808–1816), ГЕЙДЕЛЬБЕРГСКИЙ (1816–1818), БЕРЛИНСКИЙ (1818–1831) ПЕРИОДЫ

Гегель становится ректором гимназии. Начинается нюрнбергский период. Гегель — необычный ректор гимназии, что документировано его ректорскими речами. Из этих речей видно, какое значение он придает системе образования, реформе гуманитарного образования. И как, вместе с тем, чисто гимназическое образование начинает соединяться с так называемым реальным образованием, которое включает не только гуманистическую культуру, но и развивающиеся естественные науку и технику.

Для Гегеля как философа нюрнбергский период стал чрезвычайно продуктивным. Несмотря на огромную занятость ректорской работой, Гегелю именно в Нюрнберге удалось написать и опубликовать свое главное произведение — «Науку логики» (первая книга вышла в 1812 г., вторая — в 1813 г., третья — в 1815 г.). Речь идет в данном случае о так называемой Большой логике. Гегель теперь уже отвергает феноменологию в качестве первооснования системы. И считает, что именно наука логики вводит нас в сферу понятия науки, а потому и должна служить таковым основанием. ***С 1816 по 1818 гг. Гегель преподает в Гейдельберге, куда он приглашен в качестве профессора университета.*** Здесь в 1817 г. выходит первое издание «Энциклопедии» — начальный набросок энциклопедической системы, где первоосновой и становится «Наука логики». В «Энциклопедии» она была изложена в кратком виде (в виде «Малой логики»). Были включены и другие части системы, а именно, кроме «Науки логики» присоединялись «Философия природы» и «Философия духа». ***Энциклопедия задумана как единая систематическая философия.*** Она разделяется на части и сообразуется, как говорил сам Гегель, с внутренним ритмом понятия. Центральной дисциплиной философии Гегель мыслит все-таки метафизику; логику он тоже понимает как своего рода метафизику.

Логика же теперь реформирована, превращена в философскую логику. В связи с гейдельбергским и последующим берлинским периодом (1818–1831) необходимо сказать о связи Гегеля с немецкими реформаторами. В Гейдельберге и Берлине Гегель оказался не случайно. Его пригласили в прославленные университеты не только преданные друзья и почитатели из научной среды — на этот раз инициаторами были высокопоставленные чиновники из прусского правительства. В 1817 г. в Пруссии было учреждено Министерство культов, обучения и медицинского дела. Во главе Министерства стоял известный реформатор К. фон Альтенштейн. Он был одним из тех реформаторов, которые в XIX в. сыграли огромную роль в развитии культуры Германии. Начались реформы еще в первые годы века, а именно в 1806 г., когда было отменено крепостное право. (Это были и реформы К. фон Штейна.)

Альтенштейн решил привлечь Гегеля к школьной реформе, включив его в качестве члена в Королевскую Научную комиссию, занимавшуюся проблемами обучения в школах и университетах. В 1818 г. Альтенштейн непосредственно способствовал приглашению Гегеля в Берлин ценя его как выдающегося философа. В одном из писем государственному канцлеру К. А. фон Гарденбергу, тоже одному из прусских реформаторов, Альтенштейн писал, что Гегель принадлежит к числу самых основательных и заслуженных современных философов Германии. Не менее существенным ему представлялась ценность выдающегося философа как человека и университетского преподавателя. Иногда делают вывод, что Гегель был официальным идеологом прусского государства, что берлинский период в его философии — это попытка мыслителя примирить социальные противоречия, сделаться чуть ли не общенациональным философом, который оправдывал все реформы и весь их ход. На самом деле отношения между Гегелем и реформаторами были достаточно сложными и противоречивыми. С одной стороны, действительные преобразования, даже в виде реформ, всегда требуют какой-то модели, плана. И в это время обязательно возникает нужда в философии. Если нужна реформа школы и образования, то необходимы концепции, в том числе, и даже в особенности, философская концепция. И вот этим-то и интересовался Альтенштейн; он присматривался к фихтевской и к гегелевской философии. И не случайно чиновник Альтенштейна Шульц ходил подобно примерному студенту на лекции Гегеля. Сам Альтенштейн присутствовал на лекциях Фихте. Другими словами, интерес правительственных кругов, а именно реформаторов, к философским учениям был весьма и весьма не случайным. Однако утверждать, что в лице гегелевской философии реформаторы получили "придворное" учение, было бы неверно. Правда, у Гегеля были такие идеи, которые реформаторы вполне могли бы заимствовать. Например, сочинение Гегеля «Философия права» писалось с учетом интересов государства, правительства, формирующегося гражданского общества. Люди, которые подобно Альтенштейну ориентировались на свободу, на реформы, а не на разрушительные и кровавые революции, при определенных условиях могли найти в этом произведении какие-то философские идеи, созвучные их деятельности. Но, тем не менее, это было сложное теоретическое произведение, в котором темы реформ, революций, проблемы государственности были поставлены и выражены в чрезвычайно сложной форме.

Между реформаторством и философией Гегеля имеются свои связи, но есть и довольно значительное расстояние, которое вообще существует между философией и конкретной реальной политикой. Политика никогда не совпадает с философией, философия же всегда шире каких-либо, пусть и благородных политических начинаний. В социальной философии Гегеля господствует та идея, которая была не чужда реформаторам и к которой в марксистской литературе всегда относились сугубо критически. ***Это идея мирного***

разрешения социальных конфликтов, недопущения своего рода "коротких замыканий" в политике. Гегель считал, что общество, которое должно, с одной стороны, сохранять свободу индивида, а с другой — создавать правовое государство, основывается на законодательно признанных правах и свободах человека, на разумном взаимопонимании граждан, на согласовании всех функций правового государства, на взаимных уступках и согласии индивидов и групп. Гегель в берлинский период, особенно много занимаясь этими проблемами, внес неоценимый вклад в их осмысление, значимый и сегодня. И он не столько оправдывал какую-то конкретную политику (проводимую Альтенштейном или Гарденбергом), сколько ***обосновывал "впрок", для истории цивилизованную форму государственности и гражданского общества.*** И насколько реформы служили этим целям, он поддерживал немецких реформаторов.

В чем еще Гегель поддерживал реформаторство своего государства, так это в проводимой им культурной политике. Она была в значительной степени определена в 1809–1810 гг., когда Вильгельм фон Гумбольдт был тайным советником и возглавлял третью секцию министерства внутренних дел Пруссии, ведавшую делами культуры и образования. Он был призван к этому благородному делу еще реформатором фон Штейном. Гумбольдт стоял у истоков продуманной культурно-образовательной политики сильного прусского государства. Сначала он пытался воспользоваться существовавшими проектами реформ. А в них не было недостатка. Гумбольдт прежде всего пытался воздействовать на внутреннее обновление культуры Германии, связать с отменой крепостного права демократизацию системы образования. Когда роль Штейна перешла к Гарденбергу, и было учреждено новое министерство во главе с Альтенштейном, то политика в области культуры значительно оживилась и обновилась. И именно в культурной политике Гарденберга, Гумбольдта, Альтенштейна принимал активное участие, горячо ее поддерживая, Гегель.

Гегель в Берлине много занимался проблемами культуры, образования, искусства, эстетическими вопросами. Он в это время больше читал лекции, чем сам писал книги. Берлинские версии существенно расширяли Гейдельбергскую энциклопедию. Центральное произведение начального этапа берлинского периода — это «Философия права» (1820). Кроме того, к берлинскому периоду относится несколько более мелких работ, тоже посвященных философии права. Был также опубликован ряд рецензий (например, на книгу В. фон Гумбольдта, написанную в 1825–1826 гг., на сочинения Гамана). Последним произведением Гегеля была политическая работа «Английский билль о правах».

2. ФИЛОСОФИЯ ПРАВА ГЕГЕЛЯ

Гегелевская философия права[7] продолжает разработку той области философского знания, которая со времен Канта в немецкой классической философии традиционно именовалась "практической философией". Гегель исходит из того, что уже в кантовской философии существовало новое отношение к делению "практической философии", принятому со времен Аристотеля. «Практическая философия» Аристотеля делилась на этику, экономику и политику. В эпоху Канта и Гегеля экономика и политика, трактуемые под философским углом зрения, приобрели форму "философии права", философии государства. У Канта "практическая философия" делилась на философию права как учения о праве и на этику как учение о добродетели. Что касается Гегеля, то он понимает право как объективное определение, санкционирование человеческой воли, свободы. Это своего рода телеологический принцип, "практическая философия" во всем объеме аристотелевских традиций. Но поскольку человеческая воля может быть индивидуальной, групповой, всеобщей и поскольку воля образует, согласно Гегелю, принцип "философии права", то, восходя здесь к определению Руссо, "практическая философия" становится и философской этикой, и учением о праве одновременно. Детально разработана система индивидуальных и общественных добродетелей. Речь идет также о праве, о философском осмыслении экономических проблем, о философской концепции конституционного государства. Здесь — удивительная плотность до сих пор актуальных проблем.

Современные авторы правы, когда говорят, что актуальность и аргументированность характерны для классической модели фундаментальных прав человека, разделения властей, правового государства, социального государства и т. д. ***Философия права Канта, Фихте, Гегеля становится своего рода наследницей философии свободы всего предшествующего времени.*** Это широко признано сегодня. Но есть и другая сторона медали. Именно в нашем веке Гегеля обвиняли в этатизме, т. е. в том, что он преувеличивает роль государства, возвеличивая, в частности, монархию, что он отклоняет роль избирательного права, недостаточно почтительно относится к парламентаризму и т. д. Его делают (К. Поппер и др.) чуть ли не идеологом тоталитаризма. Что можно сказать в ответ на такие обвинения? Гегель, в самом деле, ратует за сильное правовое государство. Но он ни в коей мере не упускает из виду проблему свободы, почему причисление его к лагерю тоталитаризма по меньшей мере несправедливо. Более того, гегелевская "философия права" представляет собой целостную попытку упорядочивания фундаментальных прав человека, институтов, общественных объединений и превращения их в развивающуюся систему. ***Право истолковывается у Гегеля как целостная система свободы, которая вытекает из телеологического развития воли.*** Гегель

рассматривает в «Философии права» такие проблемы, как собственность, причем он восстает против понимания, согласно которому собственность считается чем-то позорным. Расправа с людьми, обладающими собственностью, считается недопустимой. Гегель выступает против равенства как уравнительного распределения собственности. Он пророчит: если будут предприняты попытки уравнения собственности, раздела ее, распределения поровну, то они приведут к нищете и, более того, окажутся нерезультативными в том смысле, что неравенство непременно восстановит самое себя. Большую роль Гегель уделяет проблемам договора, государства, преступления, перехода от права к морали. Это целое полотно государственно-правовых разработок, которые не устарели и до сегодняшнего дня. Особенно актуальной становится у Гегеля идея гражданского общества.

Гражданское общество понимается как сфера активности людей, которая "помещается" между семьей и государственной деятельностью. В сфере гражданского общества обеспечиваются две главные функции жизнедеятельности человеческого общества и отдельных индивидов. Во-первых, здесь индивиды заявляют о своих потребностях, удовлетворяют и регулируют их. ***Экономическое удовлетворение важнейших жизненных потребностей — функция гражданского общества.*** Гражданское общество должно образовывать особые структуры, чтобы государству не приходилось заниматься регулированием всех тех отношений, которые должны быть самонастраивающимися, саморегулирующимися. Во-вторых, ***в гражданском обществе должны складываться такие отношения, через которые любые группы и объединения, большие и малые, выражают свои интересы.*** Возникают "корпорации" негосударственного характера, не принадлежащие непосредственно к сфере государственной бюрократии. Но эти формы и объединения в развитом правовом государстве должны иметь возможность выразить интересы и цели добровольно вошедших в них людей. ***И все же выше этих структур Гегель ставит государство*** (за что его и обвиняли в этатизме).

Между тем Гегель подчеркивает, что имеет в виду роль не всякого государства, не всякой государственной структуры, государственной иерархии. ***Он ведет речь об идеальном государстве, государстве "согласно понятию".*** Другими словами, если бы на земле могло существовать идеальное государство, с идеально организованной структурой, с идеально работающими чиновниками, с управлением, построенным по последнему слову науки и техники, то такое государство Гегель готов был бы назвать истинным, даже обожествить. Но поскольку такого государства нет, ни одна конкретная государственная форма и структура не может быть обожествлена и увековечена. Вместе с тем ***Гегель выступает за сильную государственную власть.*** Гегеля упрекали и в том, что для него предпочтительна абсолютная монархия, а не демократическая,

не республиканская форма правления. Два исторических обстоятельства объясняют такое предпочтение Гегеля. Во-первых, Гегель жил в таком постабсолютистском обществе, в котором история свержения монархической власти и установления немонархических республиканских форм правления кончилось (во Франции) кровью. Этим-то формам Гегель и предпочитал конституционную монархию, основанную на разуме, согласии монарха и подданных, доброй воле самого монарха. Во-вторых, если даже уничтожить монархию, изменить форму государственной власти, все равно, предрекает Гегель, во главе государства будет стоять какая-то личность. Такого человека в «Философии права» он именует **"государем"**. Маркс, критикуя «Философию права» Гегеля, его попытку достигнуть равновесия в распределении власти между "государем" и подданными, резко ставит вопрос: власть государя (монарха) ***или*** власть народа; третьего не дано. Между тем и в условиях современности вопрос о равновесии, распределении власти между "первым лицом" в государстве и народом остается актуальным. ***Принцип "или — или" менее реалистичен, чем гегелевское: и "государь" (главное управляющее лицо), и народ.***

3. «НАУКА ЛОГИКИ» И СИСТЕМА ГЕГЕЛЯ

При всей несомненной значимости философско-правовой, т. е. социально-философской, проблематики ***в центре новаторской деятельности Гегеля в нюрнбергский, гейдельбергский и берлинский периоды оказывается грандиозная реформа логики, теории познания, учения о мире, о категориях философии.*** Все это сконцентрировано в трех книгах, получивших название «Науки логики»[8]. И когда Гегель в 1816 г. был приглашен в Гейдельбергский университет, то он приехал туда уже достаточно известным автором, потому что «Наука логики» в отличие от «Феноменологии духа» получила широкий резонанс. Гегеля-философа уже знали. На него возлагали смелые и, как оказалось, оправдавшиеся надежды. Его лекции приезжали слушать люди из разных концов Германии. Гейдельбергский период, работа в университете (1816–1818) интересны тем, что Гегель впервые сделал попытку дать набросок системы — своего рода энциклопедию философских наук, что произошло в 1817 г. Гейдельбергская «Энциклопедия» — краткая предварительная версия той «Энциклопедии», которую мы знаем и обычно читаем, та, в которую наука логики входит в сокращенном варианте (в виде Малой логики). В «Энциклопедии философских наук» 1817 г. очерчены все основные контуры системы Гегеля. Дальнейшие издания «Энциклопедии» (а именно, издания 1827 и 1830 гг.) расширяли и уточняли краткий вариант. Отчасти дополнения и уточнения сделал сам Гегель, отчасти внесли его ученики на основании лекций Гегеля. Тут перед нами возникает ***одна из самых главных проблем современного гегелеведения —***

вопрос о системе Гегеля и источниках, в которых она представлена.

Вспомним, что мы оставили проблему системы как бы на перепутье: основанием системы считалась феноменология духа. И в системе зрелого Гегеля за феноменологией как бы по-прежнему сохраняется роль "входных ворот" в систему. Но теперь Гегель уже твердо и определенно делает основанием системы «Науку логики». ***«Наука логики»*** как сочинение является ***первой и фундаментальной частью системы философских наук Гегеля.***

Вторая часть философской системы — "философия природы". (Русский перевод сделан с посмертного издания 1842 г.) Гегелю принадлежат тексты, которые значатся под параграфами и примечаниями «Философии природы». Там же, где стоит слово "прибавление", приводятся вторичные тексты из записей учениками лекций по «Философии природы», которые читал Гегель, а также на основании (немногих) текстов, оставшихся от Гегеля. Итак, Прибавления — в основном, если не преимущественно, негегелевские тексты.

Третья часть "системы философских наук" — это философия духа. Русский перевод сочинения с таким названием («Философия духа») выполнен на основе варианта 1845 г., т. е. посмертного издания под редакцией Баумана, одного из учеников Гегеля. Там опять-таки в примечаниях частично использованы тетради, оставшиеся от Гегеля; но в основном обработаны пять тетрадей с записями лекций. Другими словами, если «Наука логики» есть от начала до конца текст Гегеля, то «Философия природы» и «Философия духа» как части «Энциклопедии философских наук» — отчасти тексты Гегеля, отчасти тексты вторичные.

Что такое вторичные тексты Гегеля? Как они возникли? С какой степенью доверия к ним можно относиться? Степень доверия здесь довольно высокая. Некоторые записи лекций прошли проверку путем сравнения. Брались пять тетрадей, пять записей и обнаруживалось, что в некоторых из них имеются существенные совпадения. Это не было случайным, потому что Гегель часть своих лекций надиктовывал (некоторые параграфы и положения читались под диктовку и записывались слушателями). И все-таки они — вторичные материалы со всеми вытекающими последствиями. Поэтому цитировать их нужно с осторожностью, с постоянным напоминанием о том, что цитируется вторичный текст.

«Философия духа», третья основная часть системы, в свою очередь делится на три части — на учения о субъективном, объективном и абсолютном духе.

Субъективный же ***дух делится на антропологию, феноменологию и психологию.*** Здесь, ***в контексте субъективного духа,*** феноменология выступает несколько иначе, чем в работе «Феноменология духа»: речь идет лишь о субъективном духе, поскольку он неразрывно связан с человеческим духом, о духе, поскольку он как бы заключен в "каркас" уникального единичного

человеческого существа. Чрезвычайно важным в структуре гегелевской системы является ***объективный дух,*** который в свою очередь ***делится на право, мораль, и нравственность.*** А ***нравственность*** сама ***делится*** еще ***на три части: семью, гражданское общество, государство.*** Объективному духу Гегель посвятил не только часть «Энциклопедии», но и разработанную ранее «Философию права». Она имеет то же членение: право, мораль и нравственность. В ней, о чем уже шла речь, тоже повествуется о семье, гражданском обществе и государстве. (Надо учесть также, что русский перевод «Философии права» выполнен на основе издания учеников Гегеля, под редакцией Э. Ганса; и опять параграфы и примечания принадлежат Гегелю, а Прибавления — тексты Ганса и других гегелевских учеников.) В то время, когда Гегель преподавал в Гейдельберге и особенно в Берлине, когда он читал множество курсов лекций, он стал философом, при жизни признанным великим. Возможно, что он снова как-нибудь переиначил бы, перестроил свою систему. Но в 1831 г. его постигла безвременная смерть от холеры. Это случилось как раз тогда, когда он, по-видимому, снова был готов подпереть науку логики социально-философским основанием.

Теперь рассмотрим, что представляют собой по содержанию части гегелевской системы, как они связаны друг с другом, какую имеют сравнительную ценность, как изучаются сегодня. Фундирующая роль науки логики в системе Гегеля в значительной мере связана с тем, что великий мыслитель хотел ***построить систему философии как научную систему, как систему философских научных дисциплин.*** Логико-методологический каркас, общий для всех них, надлежало выстроить в первую очередь. Ставились также вопросы, до сих пор важные и для науки, и для философии: с чего начать науку, что должно быть клеточкой, или началом, науки, как развивать затем изложение научной системы и т. д. «Наука логики» задает и обосновывает свой маршрут. ***Гегель разделяет главную задачу на три подзадачи.*** Первое — это интерпретация бытийственных сторон какого-либо объекта. Соответственно ***первый раздел «Науки логики» имеет название «Бытие».*** Вторая задача — исследование отношений сущности ***(второй раздел «Сущность»).*** Третья задача ***(в разделе «Понятие»)*** — это объединение того и другого. Что значит исследование "бытийственного" аспекта исследования? Ведь всякий предмет, который какой-либо наукой излагается и исследуется, так или иначе существует, наличествует, причем существовать он может самым причудливым образом. Пусть речь идет о физическом предмете в физике как о науке о телах. Как существует физическое тело? Это вопрос, на который (в свете гегелевской системы науки, логики как логики науки) нужно ответить в первую очередь. Ясно, что физическое тело природы не тождественно "телу" как категории физической науки: при всей их связи существуют, "бытийствуют" они по-разному. Может возникнуть вопрос: как строится системно

наука о человеческом сознании? Прежде всего это значит, что нужно зафиксировать, как бытийствует сознание, как оно дается, как может быть описано в количественных и качественных характеристиках, в мерных характеристиках (если такие возможности существуют). Трудности тут особые: ведь сознание, казалось бы, неуловимо. Однако оно как-то объективируется, особым образом существует, бытийствует, дается сознанию же. ***Логическое, философское осмысление бытийственности — первая системная задача и загадка логики.*** Главные категории сферы бытия — **количество, качество, мера.**

Вторая системная задача вытекает из необходимости затем отвлечься от проявлений, от бытийственных феноменов и взять их в чистоте, закономерности, выявить отношения данной области, сделать попытку разобраться в их внутренних связях. Гегель фиксирует шаги анализа с помощью таких категорий, как **рефлексия, возможность, действительность, причинность, противоположность** и **противоречия.** Они входят в раздел «Сущность». Остановимся на теме противоположности и противоречия. Вообще-то тема противоположности и противоречия проходит через всю «Науку логики». Что именно применительно к этой теме разбирается в сфере сущности гегелевской «Науки логики»? Здесь имеет место такое фиксирование противоположностей, когда они как бы выходят один на один друг с другом, когда они как бы готовы к "короткому замыканию", выступают как положительный и отрицательный полюса. На данной стадии фиксируется, что два полюса не могут существовать друг без друга, однако в определенном контексте "готовы" уничтожить друг друга, *если* это не будет предотвращено. Вопрос об этом "если" и переносится в третью часть логики, носящей название «Понятие».

Третья часть логики — рассказ о тех реальных опосредованиях, которые устанавливаются в той или иной области жизни между противоположностями. Гегель довольно часто прибегает к примерам, взятым из жизнедеятельности общества. Люди в обществе вступают как антагонисты, притязающие на одни и те же предметы, блага, на одну и ту же власть и т. д. И вот когда мы рассматриваем их как "плюс и минус" в разделе о сущности, то мы как бы исследуем возможный тип "короткого замыкания". А вот когда мы исследуем ***систему общественных отношений,*** что и соответствует разделу о понятии, то получаем ответ на проблему проблем: в обществе, правда, случаются "короткие замыкания", но тем не менее плюс и минус чаще чем-то разделены, опосредованы. В логике Гегеля выступает уже ***не двойственное*** (по типу противоречия) отношение противоположностей, плюса и минуса, а ***отношение триады,*** которую он поясняет на примере анализа ***соотношения всеобщего, особенного и единичного.***

4. ФИЛОСОФИЯ ДУХА ГЕГЕЛЯ

Теперь — о третьей части системы Гегеля, философии духа[9]. Мы уже отмечали, что ***система Гегеля с первых йенских лет строилась на понятии духа, абсолюта, тождества бытия и мышления,*** т. е. была объективно-идеалистической философской системой. Теперь обратимся к этим стержневым понятиям философии Гегеля подробнее и на материале зрелой системы философа. ***Что Гегель понимал под духом?*** Что за проблемы решает он в системе философии духа? Здесь ставится много задач. Главная задача — интерпретация ключевых для философии понятий, а именно, ***"дух"***, (разделенный на **субъективный, объективный, абсолютный дух**), **логическая идея, мышление, разум, рассудок.** ***Это целая "семья" понятий, характеризующих духовное.*** В гегелевской философии есть в какой-то мере единая интерпретация этих понятий, т. е. такая интерпретация, относительно которой нужна особая историко-философская реконструкция. Можно выделить три среза, три измерения, относящихся ко всем этим понятиям разума у Гегеля.

Первое измерение, которое придается у Гегеля и разуму, и духу, и мышлению, и идее — измерение субстанциональное. Это значит, что духовное понимается как первичное, как субстанция, причем субстанция, восходящая к божественной, как то, из чего все рождается, во что все разрешается, как порождающее начало. Субстанционально и понимание идеи, разума, мышления. Поход к различным ипостасям духовного в принципе един. Различие смыслов такое: абсолютный дух — так сказать, "самое субстанциональное", далее идет "менее субстанциональное", но тоже субстанциональное — идея, логическая идея, затем разум, а после — мышление. ***Здесь философия Гегеля выступает в качестве классического объективного идеализма,*** который обосновывается самыми различными способами, причем именно с применением данных понятий. Это вообще широкий вопрос, и он относится не только к Гегелю, но и к Платону, к другим формам объективного идеализма. Но в гегелевской философии есть специфические основания объективного идеализма. И их легче понять, если не забыть о втором значении, о второй ипостаси духовного. ***Второе измерение состоит в том, что духовное, согласно Гегелю, есть реализующиеся деятельность и активность,*** причем активность такого субъекта, который сообразуется с законами самого духа. ***Оттенок субстанциональности, т. е. первичности, переходит в диалектический активизм.***

Третий аспект заключается в том, что ***субстанция, а значит и дух, и логическая идея, понимаются как субъект.*** Иными словами, здесь вводится — в гегелевском понимании — проблема субъективности, субъекта, которая, однако, не сводится к человеческому Я, хотя в определенном аспекте она соприкасается с

вопросом о Я человека. Итак, в духе, по Гегелю, есть и объективность, и субъективность, благодаря которым дух способен как бы "проходить" через природу, "отчуждать" ее от себя в виде своего **инобытия.** Благодаря объективности, дух способен "проходить" и через человека, через все человеческое, выступая и в виде своего рода объективной субъективности и субъективной объективности. Для Гегеля очень важно не столько то, что все люди разные, но то, что все они — субъекты, принадлежащие к одному роду, к единой субъективности. Еще раз надо упомянуть об объективном духе, о философии права — на этот раз как одном из главных обоснований системы объективного идеализма.

Это произведение о праве и правовом государстве, о гражданском обществе, о гласности, печати, об общественном мнении, о вине, наказании, есть, по Гегелю, одновременно рассказ ***о генезисе и силе объективного духа, проявляющегося в социальном пространстве*** — о собственности и ее признании, о правовых и моральных нормах, наиболее ярких воплощениях "интерсубъективной", как сказали бы мы сегодня, духовности.

"Абсолютный дух" — это, для, Гегеля, понятие всех понятий, объединяющее и Бога, и "божественно-духовное" начало (закономерность) природы и человека, и, что очень важно, высшие этажи самопознания духа (искусство, религия, философия). Поэтому ***философию Гегеля называют системой абсолютного идеализма.*** Плотность реальных проблем, исследованных великим Гегелем в его границах, столь велика, что (в относительно небольшом очерке) можно было рассказать лишь о некоторых из них, которые представляются центральными для гегелевской системы и наиболее актуальными сегодня.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] О жизни и сочинениях Гегеля см.: *Rosenkranz K.* Hegels Leben. B., 1844; Dokumente zu Hegels Entwicklung / Hg. J. Hoffmeister. Stuttgart, 1936; *Nickolin Fr.* Zur Situation der biographischen Hegel-Forschung: Ein Bericht. Stuttgart, 1975; *Nickolin G.* Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen. Hamburg, 1970; *Pöggeler O.* Hegel. Freiburg; München, 1977; *Гайм Р.* Гегель и его время. СПб., 1861; *Фишер К.* Гегель, его жизнь, сочинения и учение. М.; Л., 1933; *Гулыга А. В.* Гегель. М., 1970.

Сочинения Гегеля см.: *Hegel G. W. F.* Werke. Jubileumausgabe: In 26 Bd. / Hg. G. Glockner. Stuttgart, 1927–1939; *Hegel G. W. F.* Sämtliche Werke, kritische Ausgabe / Hg. G. Lasson, J. Hoffmeister. Leipzig, 1905 (Hamburg, 1949); *Hegel G. W. F.* Gesammelte Werke / Hg. Rheinisch-Westfalische Akademie der Wissenschaften. Hamburg, 1968; *Hegel G. W. F.* Werke· In 2 Bd. / Hg. E. Moldenhauser, K. M. Michel. Frankfurt a. M., 1969; *Гегель Г. В. Ф.* Сочинения: В 14 т. М.; Л., 1929–1959.

Общие работы о Гегеле см.: *Fischer K.* Hegel: In 2 Bd. B., 1901; *Gadamer H.-G.* Hegels Dialektik. Tübingen, 1971; *Henrich D.* Hegel im Kontext. Frankfurt a. M., 1971; *Löwith K.* Von Hegel zu Nietzsche. Zürich, 1958; *Taylor Ch.* Hegel. Frankfurt a. M., 1975.

2 О тюбингенском периоде жизни Гегеля см.: *Lemcke M., Hackenesch Chr.* Hegel in Tübingen. Tübingen, o. J.; *Kraiber J.* Hölderlin, Hegel und Schelling in ihren schwabischen Jugendjahren. o. O., 1877. О молодом Гегеле см.: *Dilthey W.* Die Jugendgeschichte Hegels. B., 1905; *Harris H. S.* Hegel's Development. Toward the Sunlight. 1770–1801. Oxford, 1972; *Lukacs G.* Der junge Hegel. B., 1954; *Schwarz J.* Die anthropologische Metaphysik des jungen Hegel. Hildesheim, 1931.

3 *Hegel G. W. F.* 1770–1790. Leben. Werk. Wirkung. Stuttgart, 1970. S.12; см. также: Das älteste Systemprogramm: Studien zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus // Hegel-Studien. Bonn, 1973; *Düsing K.* Ästhetischer Platonismus bei Hölderlin und Hegel // Homburg von der Hohe in der deutschen Studiengeschichte: Studien zum Freundekreis um Hegel und Hölderlin. Stuttgart, 1981.

4 Об йенском периоде жизни и творчества Гегеля см.: *Düsing K.* Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Bonn, 1976; *Düsing K.* Hegel in Jena // Hegel in Jena: Die Entwicklung des Systems und die Zusammenarbeit mit Schelling / Hg. D. Henrich und Düsing K.; *Kimmerle H.* Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens. Hegels "System der Philosophie" in den Jahren 1800–1804. Bonn, 1970; *Kimmerle H.* Zur Chronologie von Hegels Jenaer Schriften // Hegel-Studien, 1967. № 4; *Pöggeler O.* Hegels Jenaer Systemkonzeption // Philosophischer Jahrbuch. 1963–64. № 71; S. 286–318; Ziesche E. Unbekannte Manuskripte ans der Jenenser und Nürnberger Zeit in Berliner Hegel-Nachlass // Zeitschrift für philosophische Forschung. 1975. № 29. S. 430–444; *Horstmann R. P.* Über die Rolle der burgerlichen Gesellschaft in Hegels politischer Philosophie // Hegel-Studien. 1974. № 9. S. 209–240; *Riedel M.* Hegels Kritik der Naturrechts // Ibid. 1967. № 4. S. 177–204; *Siep L.* Der Kampf um Annerkennung // Ibid. 1974. № 9. S. 155–207.

5 О «Феноменологии духа» см.: *Fulda H.F., Henrich D.* Materialen zur Hegels Phänomenologie des Geistes. Frankfurt a. M., 1973; *Kojeve A.* Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens. Kommentar zur «Phänomenologie des Geistes». Frankfurt a. M., 1975; *Nink C.* Kommentar zu den grundlegenden Abschnitten von Hegels Phänomenologie des Geistes. Regensburg, 1931; *Norman R.* Hegel's Phenomenology. A philosophical Introduction. L., 1976; *Pöggeler O.* Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes. Freiburg, München, 1973.

6 *Гегель Г. В. Ф.* Сочинения. М., 1934. Т. 4. С. 9, 12.

7 О «Философии права» см.: *Avineri S.* Hegels Theorie des modernen Staates. Frankfurt a. M., 1976; *Riedel M.* Studien zur Hegels Rechtsphilosophie: In 2 Bd. Frankfurt a. M., 1975; Rosen-

zweig F. Hegel und der Staat: In 2 Bd. Oldenburg, 1920 (Aalen, 1962); *Weil E.* Hegel et l'êtat. P., 1950.

[8] О «Науке логики» см.: *Düsing K.* Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Bonn, 1976; *Fulda H. F.* Das Problem einer Einleitung in Hegels «Wissenschaft der Logik». Frankfurt a. M., 1976; *Mc Taggart J.* Commentary on Hegel's Logik. Cambridge, 1910.

[9] О философии духа Гегеля см.: *Gadamer H.-G.* Hegels Dialektik. Tübingen, 1971; Rosenkranz K. Erleuterung zu Hegels Enzyklopädie der Philosophie. B., 1870; *Theunissen M.* Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat. B., 1970.

Глава 9. ГЕГЕЛЬЯНЦЫ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX в. ФИЛОСОФИЯ ЛЮДВИГА ФЕЙЕРБАХА И КАРЛА МАРКСА

1. ГЕГЕЛЬЯНСТВО: ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА

История гегелевской школы в Германии заняла немного времени — 30–40-е годы XIX в. К концу 30-х годов наметилось разделение на **старших гегельянцев ("старогегельянцев")**, начинавших еще при Гегеле, и младшее поколение — **младогегельянцев,** чье философское становление происходило большей частью после смерти Гегеля и во многом заключалось в пересмотре гегелевских положений, в полемике со "старогегельянцами". Философские позиции основных деятелей гегелевской школы определились к началу 40-х годов. По ряду моментов эти позиции были либо очень близки друг другу, либо идентичны: наиболее значительные философские достижения Б. Бауэра, Л. Фейербаха, М. Штирнера, Ф. Цешковского, М. Гесса и начинающего К. Маркса были получены на более или менее ***общем направлении*** философских поисков[1]. (Именно этим, возможно, объясняется столь ожесточенная полемика между собой этих теоретиков — когда столько общего, необходимы особые усилия, чтобы выделиться, доказать свою оригинальность.)

Каковы отличительные характеристики философии младогегельянцев? Уже в 1838 г. это движение начинает активно проявлять себя. Младогегельянцы объединяются в неформальное сообщество, где все ревниво следят за работами коллег и в то же время относительно дружно выступают против общих противников. У сообщества "свой" журнал, издававшийся А. Руге от одного запрещения до другого вплоть до 1844 г. (когда соредактором «Немецко-французского ежегодника» стал К. Маркс). В 1848 г. вышла очень важная для оформления младогегельянской парадигмы работа А. Цешковского «Пролегомены к историософии». Ряд идей этой работы — о праксисе, об отношении философии к действительности, об истории — были восприняты многими гегельянцами. Тогда же, в 1838 г., Л. Фейербах начал свое критическое размежевание с философией Гегеля и оформление материалистической антропологии, или "философии Человека", с позиций возврата к природе, к "чувственности" в противовес гегелевским ультрарационализму и спекулятивности. И, наконец, в полемике с Давидом Штраусом Б. Бауэр в 1838 г. издал первую из своих работ, посвященных критике раннего христианства. Философская ориентация Б. Бауэра — критическая философия, или философия как критика. ***Критика — в ее особом понимании — провозглашалась основным делом философии.***

Это требует пояснения. Как говорилось ранее, критическая философия — название, закрепившееся за кантовской философской программой. Антикритицизм для Канта и кантианцев есть догматизм; эту дилемму замечательно высветил юный Шеллинг в «Письмах о догматизме и критицизме». Но у последователей Гегеля понимание критики и критического вышло за пределы преимущественно гносеологического; антикритицизмом для них оказывается уже не столько догматизм, сколько всяческое "позитивное", налично данное, существующее. Критика понимается как главное средство и воплощение "отрицательности", того, что Гегель называл беспокойством, что несет в себе энергию преображения всего косного и затвердевшего. ***В толкование философии как критики входит самооценка философской мысли как орудия глобальных изменений в реальной жизни, культуре, социуме в целом.*** В отличие от классической кантовской установки "критическая философия" гегельянцев не подразумевала никакой позитивной философии; наоборот, в огне философского самосознания, в разъедающей и абсолютной отрицательности его должно сгореть все ставшее и стабильное, будь то нечто реально-бытийственное или духовно закрепленное.

Для младогегельянцев важное значение имел и 1840 год. В Пруссии сменился король и несколько ослабился цензурный гнет. Однако младогегельянцы так или иначе оказались гонимыми. Никаких шансов на единственно возможную для немецких философов карьеру — университетское преподавание — у них вскоре не осталось. ***Их философская деятельность обретает все большую публицистичность и радикальность: атеизм и критика религии делаются отличительными чертами их работ.***

В дальнейшем существовании школы младогегельянцев важным событием стало появление в 1845 г. книги М. Штирнера «Единственный и его собственность». Она вызвала яростную полемику, имела значительный успех, правда, это был последний крупный успех движения. Штирнер прояснил некоторые существенные содержательные предпосылки и следствия гегелевской философии. Критика философской ограниченности этики Л. Фейербаха и «критической критики» Б. Бауэра, негативное отношение к основам государственности и права, обличение политических и социальных иллюзий эпохи — это и многое другое определило долговременность влияния штирнеровских идей. Главный принцип Штирнера — индивидуальное Я, "Единственный" — уже непосредственно переводит идейную проблематику знаменитой книги в духовный контекст XX в., в атмосферу поисков экзистенциальной философии.

Итак, младогегельянцы, во-первых, претендовали на создание критической философии. Инициированная, как было сказано, Б. Бауэром, она была подхвачена другими гегельянцами, но толковалась ими по-разному. Фейербах, Штирнер, Маркс имели собственные представления о ее задачах, возможностях и пределах, об исходной позиции и методе критики. К тому же у каждого из них

эти представления применялись и различным образом сочетались с другими установками. Но, тем не менее, было нечто общее и в направлении изменений: с одной стороны, ***младогегельянцы постепенно расширяли область философской критики.*** Начиная с критики религии, они постепенно обращались к сферам политики, права, морали, образования и воспитания. Этот процесс оказался двойственным. Здесь присутствует и постепенный переход от философско-исторической и философско-теологической критики к более непритязательной в теоретическом отношении публицистике (что, несомненно, связано с сотрудничеством в газетах). Гегельянцы хотели оказывать влияние на общество и были достаточно радикальны, поэтому расширение тем и предметов критического анализа — простой, естественный процесс "наполнения" философского критицизма конкретным эмпирическим материалом, т. е. постепенное приближение к социальным реалиям времени. Одновременно гегельянцы модифицировали и несколько приглушили идущее от Канта классическое понимание философского критицизма, сути философско-критического отношения к действительности и его противопоставленности позитивно-апологетическому философствованию.

Во-вторых, столь ***большое внимание к критике дополнялось*** введенным В. Цешковским ***соотношением критики с философским праксисом.*** Философы-гегельянцы стремились к наиболее сильному и в отличие от Гегеля непосредственно-политическому воздействию на общество. Они не просто преувеличивали значимость и эффективность философского знания, — они искали средство усиления этой значимости и эффективности. В таком стремлении сказалось раннее предчувствие того, что влияние христианства и других религий изменится — как полагали гегельянцы, грядет закат религий, а тем самым открывается пространство для новых жизненно-практических ориентаций, моральных и социальных регулятивов массового праксиса. В осуществлении этих стремлений гегельянцы опирались на учения великих французских социалистов — Сен-Симона, Фурье и их последователей. Поэтому размышления о философии в ее отношении к практической жизни стали довольно быстро сопрягаться с анализом течений и движений самой этой жизни, выраженных в нефилософских сочинениях и практических акциях и организациях. **А. Цешковский, М. Гесс, К. Маркс, М. Штирнер, Л. Фейербах** — ***все в той или иной степени принимали мысль о соединении немецкой философской критики с французскими идеями социалистически-коммунистической ориентации*** и тем самым о создании подлинно эффективной философской практики, вхождении философов в поле активного воздействия на образ жизни тысяч людей.

Оппозицию этой тенденции гегельянства составлял Б. Бауэр, считавший, что теоретическая позиция философской критики должна быть элитарной, поскольку обретение философским праксисом массовой аудитории, "массовых измерений" вообще необходимо

приводит к деструкции исходную философскую позицию. Критика, по Бауэру, — великий движущий механизм истории, но только в руках критически мыслящих личностей, духовной элиты и соответственно при воздействии не на "массу", а на узкий и влиятельный круг людей, способных воспринять критические идеи. Впрочем, Бауэр быстро разочаровался в этой позиции и признал, сколь одинок сторонник подлинной "критической критики".

И, наконец, самое главное — ***гегельянцы были сообществом философов-атеистов*** (исключение — А. Цешковский). Отношение к религии выразилось не только в философских поисках, но и в историко-научных исследованиях по раннему христианству, по природе религии. В этой области младогегельянцы достигли заметных результатов; научный вклад Б. Бауэра, Л. Фейербаха особенно весом. Занятие историей религии — плодотворное в том смысле, что оно развивает историческое сознание, особую критичность мышления и осторожность по отношению к абстрактному теоретизированию. Кроме того, критический анализ христианства, этой великой мировой религии, придал исследованиям гегельянцев определенную историческую масштабность. Они, однако, были переплетены с изрядной долей претенциозности. Отношение таких попыток к философии Гегеля было двойственным. В определенном смысле они были продолжателями толкования философии как "высшей мудрости", "науки наук", гегелевского историзма. Но было и существенное отталкивание от философии Гегеля, которая, конечно, отнюдь не была атеистической. Более того, в философских "пиках" младогегельянства — гуманизме Л. Фейербаха, "анархизме" и индивидуализме М. Штирнера и социальной философии К. Маркса — налицо определенное воздействие христианства. Исторически перспективным было "проблемное поле", отчасти открытое, отчасти расширенное этими философами. ***Достаточно глубокая проработка проблемы человека, его отчуждения и свободы — их немалое достижение.*** Отказ от "страховки" христианского сознания, христианской морали, обостренное философское переживание открытости и неангажированности морально-нравственного бытия, а также намеченная в трагическом ключе картина исторического процесса ("на костях и крови") и соответственно обостренная трактовка функции социального "зла" — этим тоже оригинально философское творчество гегельянцев. Им нельзя отказать в предчувствиях и широком историческом ви́дении. Можно отметить также, что "критицизм" возбудил интерес к природе фетишизма, "ложного сознания".

В то же время гегельянство несло в себе некие зерна измены не только классическому самосознанию философа, но и глубинным интенциям философского разума как такового. Речь идет о философском праксисе — чем должен и чем никак не должен заниматься философ; какова его миссия в мире. Дело в том, что чтение лекций или писание книжек — чисто внешняя атрибутика. Философ может и вообще молчать, а может и просто жить практической

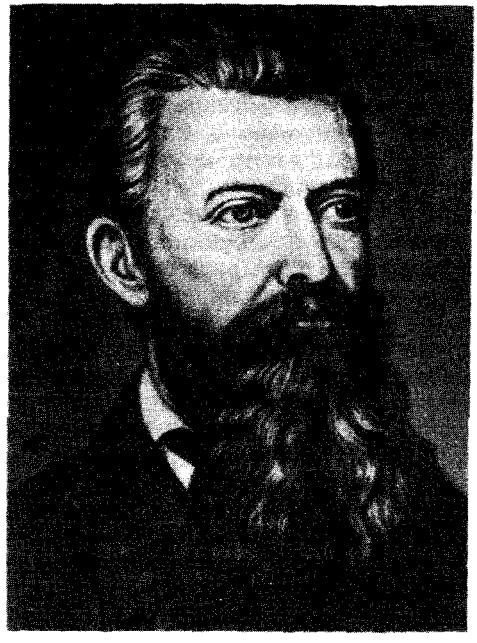
жизнью, но оставаться в пределах философии. Спиноза подчеркивал: дело философа — ***понимание,*** а не ненависть, негодование. "Пастор", которого в философии ненавидел Гегель, неустраним из нее, но только как частный момент, как побочный продукт свободного, неангажированного (по возможности) и сознающего себя самоцелью теоретического мышления ("чистого разума", как сказал Кант). Конечно, хотелось бы, чтобы мир был совершеннее, а люди в массе своей жили бы лучше, моральнее, просвещеннее, счастливее. Но даже если этого нет, дело философа в силу этого отнюдь не должно превращаться в моралистическую проповедь, социальную агитацию, учительство или, тем более, в участие в репрессиях, преследованиях, наказаниях. Нужно продолжать осмысливать то, что есть и будет.

Гегельянство же, следуя разным импульсам, впитало в себя ***ориентацию на активнейшее практическое вмешательство философа в дела земные,*** или, как выразился юный Маркс, вступило на путь "служения истории". (Конечно, этот вариант был еще довольно слабо развит в гегельянстве, но авторство — за ним.) Путь включения в мирской праксис, в "коллизии действительности" крайне опасен для философии — она (как доказала история различных течений и школ) теряет свою теоретическую объективность, нейтральность и превращается в компоненту той или иной идеологии, т. е. ложного практического сознания. Исчезнув в этом слиянии, философия может быть использована с разными, в том числе и губительными, целями.

Видимо, исторически закрепившаяся в историко-философской литературе оценка гегельянского движения как эпигонского, как "разложения" школы нуждается в известном пересмотре. Она в какой-то мере справедлива, если иметь в виду исключительно ценность созданных идей, "весомость открытий". Тут гегельянцы не могут конкурировать ни с Гегелем, ни с предшествующими мыслителями немецкой философии периода классики. Но простыми эпигонами, "продолжателями" гегельянцы не были: у них много живых и ныне современно звучащих мыслей и проблем. Они несколько неорганичны и слишком упрощенны для магистральных линий мышления классической философии. Однако они вполне вписываются в контекст постклассической философии, в поиски мыслителей европейского декаданса начала XX в. Штирнер или Фейербах в чем-то ближе к Ницше и Бердяеву, чем к Гегелю и Канту.

2. ФИЛОСОФИЯ ЛЮДВИГА ФЕЙЕРБАХА

Долгое время в отечественной историко-философской литературе при оценке Л. Фейербаха исходили исключительно из факта связи фейербахианства и марксизма. Эту связь особо акцентировал Ф. Энгельс в известной брошюре «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии», причем интерпретировал ее по



Людвиг Фейербах

древней схеме "предтеча — основоположник". Впоследствии авторитет Энгельса заставлял исследователей видеть в текстах Фейербаха исключительно нечто "предмарксовское". Кроме того, ценность философии Фейербаха в значительной степени умалялась вписыванием лишь в ряд "истории материализма", где ее непосредственными предшественниками оказывались просветители-атеисты XVIII в. Это обусловливало упрощение и вульгаризацию философско-религиозного аспекта творчества Фейербаха, да и в целом искажало эту непростую философию. Видимо, при оценках наследия выдающегося немецкого мыслителя необходимы новые для нашей литературы подходы, использование достижений мирового фейербаховедения[2].

Прежде всего следует обратить внимание на понимание у Фейербаха философии, ее прошлого и настоящего, миссии в обществе и отношения к религии. ***Согласно Фейербаху, в мире начинается новая эпоха — постхристианская. Религия умирает, ее место в культуре освобождается, и занять это место должна философия.*** Однако и философия должна измениться: ей не суждено стать простым, или негативным (в гегелевском смысле), отрицанием религии: "Если философия должна заменить религию, то, оставаясь философией, она должна стать религией, она должна включить в себя — в соответствующей форме — то, что

составляет сущность религии, должна включить преимущества религии"[3]. Другими словами, должно быть нечто новое, какая-то иная, синтетическая форма сознания и знания. Новая философия должна стать непохожей и на старую христианскую религию, и на старую "школьную" философию, хотя и нужно сохранить лучшее из них обеих. Уточняя свои представления, ***Фейербах называет новую "философию-религию" антропологией, "философией будущего",*** указывает на некоторые содержательные и формальные спецификации, — но на пороге XXI в. вполне очевидно, что такой синтез в мировой культуре пока не осуществлен. Мысль Фейербаха о необходимости преодоления относительной самостоятельности религии и философии (несмотря на существование религиозной философии) пока не получила, да и вряд ли получит в будущем историческое подтверждение. Однако и ***сам Фейербах видел сущностные отличия между философией и религией и говорил о них.*** В религии сильная сторона — ее мировоззренческая эффективность, ее близость к "сердцу" человека, его эмоциям, глубинным личностным структурам. (Религию Фейербах считает родовым признаком человека — ведь у животных нет религии.) Со своей стороны, гегелевская философия с ее культом мышления, рационального познания оказывается, по Фейербаху, рационализированной формой теологии. Философия — это как бы "смысл" в религии. Она тоже вырастает из сущностных сторон человеческого сознания. И то и другое должна объединить в себе "философия будущего". Однако в этом объединении должны исчезнуть, устраниться слабые стороны и религии и философии.

Слабость философии — ее оторванность от "сердца", высокомерная удаленность от мира, теоретическое себялюбие. И это должно быть устранено при слиянии философии и религии. Философия должна превратиться в практическую философию. Мы уже отмечали этот мотив как общий для всякого младогегельянства. Фейербах развивает его по-своему: "У прежней философии была *двойная истина;* истина *для себя самой,* о человеке не заботившаяся, — такова *философия,* и истина для человека — такова *религия.* Между тем новая философия как философия человеческая по существу есть также *философия для человека;* она, не затрагивая достоинства и самостоятельности теории, даже в полнейшем согласии с ней, имеет по существу тенденцию *практическую,* при этом практическую в высшем смысле; она выступает вместо религии, она включает в себя религию, она воистину — *сама религия*"[4].

Сильнейшей стороной христианства, позволившей этой религии стать мировой, легко доходить до "сердца" человека, является мораль. Поэтому естественно, что ***"новая философия" должна найти*** какую-то ***новую форму морально-нравственного сознания.*** Фейербах сделал попытку ее выработать. Его собственная философия по праву была понята современниками как реализация установок на "философию будущего". И эта содержательная сторона фейербаховского творчества оказала огромное влияние на Маркса.

Итак, ***вместо христианства и философии гегелевского типа Фейербах предложил программу "философии Человека".*** Согласно фейербаховской гуманистической концепции, Человек — высшее в ценностном отношении, абсолютная ценность. Речь идет при этом не об отдельных людях, а о сущности их, т. е. о родовом начале. Отдельный человек вовсе не есть вместилище всех человеческих достоинств, — но ***Человек как таковой бесконечно добр, мудр, всемогущ.*** Его свойства — это он сам, а без них, т. е. без моральных качеств доброты, мудрости, могущества Человека вовсе нет. В человеке — все ценно. Его физическая, эмоциональная, психологическая жизнь нисколько не менее важны, чем разум. Очень важно, далее, что человек живет в естественном контакте с природой. Природа внешняя близка природе самого человека, она ему соответствует. Сущность человеческая вполне гармонично являет себя в человеческом существовании. Тут нет конфликта — жизнь природы, условия бытия не чужды человеческой сущности, между ними — глубокое единство.

Так, в гармоническом единстве с собственной сущностью, собственными качествами ("предикатами"), внешней и внутренней природой существует, бытийствует фейербаховский Человек[5]. Высшее единство проявляется в моральном наполнении в этой Гармонии. Она реализуется в императиве, высшем законе для Человека, высшем моральном долженствовании. Состоит же этот закон, или императив, в требовании относиться к Человеку как к высшей ценности, как к Богу. ***Человек относится к себе как к Богу, когда он видит божественное в другом человеке.*** Видеть в другом, в Ты человеческо-сущностное, божественное (а вовсе не только ограниченно-частичное) — значит реализовывать в жизни, в собственном моральном сознании и праксисе основной стереотип религиозного отношения человека к Богу. Этот стереотип, взятый Фейербахом из христианской религии (как высшей формы религиозного сознания), состоит в любви к Богу, в преклонении, высшем доверии. Именно Любовь (как доминирующее в человеческом отношении к Богу) наделена у Фейербаха родовым смыслом — это любовь половая, родосозидающая, включающая в себя и любовь к детям, т. е. к продолжению Я и Ты. Современники отмечали, что ***у Фейербаха простая заповедь любви к ближнему превращается в основной моральный закон.*** Отношения людей должны включить в себя этот закон как некую сверхценность, дать ему войти в "сердце" людей, заменяя влияние религии.

Фейербаховские представления о Человеке были получены особым образом — посредством критического переистолкования христианских идей. Фейербах отдал или приписал Человеку только те "предикаты", которые религия приписывала Богу. По Фейербаху, Бог — это отчужденная и объективированная сущность человека. Или, другими словами, ***Бог есть некое символически зашифрованное изображение чисто человеческих свойств и качеств.*** В том, что боги созданы по образу и подобию людей, коренится

смысл и ценность религиозного сознания, основа его действенности в истории. Однако недостаточно понимать природу религии — критиковать ее, по Фейербаху, означает сводить, или редуцировать, религиозные образы и ценности к их земным прообразам. Переистолкованное таким образом содержание религии дает главные моменты для фейербаховского понимания Человека. Понятно, что содержание это в основном морально-этического плана.

Несмотря на то что о религии "Бого-Человека" — или "Человеко-Бога" — и тому подобных мотивах еще столетие спустя с жаром спорили философы религиозной ориентации, уже современникам Фейербаха была очевидна ограниченность его философии Человека. Неудовлетворенность вызывало то, что моральное содержание этой философии было слишком тесно сращено с исходным материалом — христианской моралью. Это сказывалось, во-первых, в односторонности трактовки Человека — только позитивными, положительно-моральными красками была обрисована его родовая сущность. Как и в христианском Боге, в фейербаховском Человеке нет зла — даже той темной основы, которую видел в Боге молодой Шеллинг. Это, естественно, создавало слишком большой отрыв фейербаховской этики от реального человека и его бытия — социального, исторического. И, во-вторых, предельное возвеличивание Человека, его "человекообожествление" задавало некий сверхреальный, потусторонний масштаб ви́дения всякой конкретности.

"Человек" оказывался почти такой же трансцендентной силой, или ценностью, как и Бог. Для мира же единичных людей, где любовь соседствует с ненавистью, мудрость — с глупостью, категория Человек с ее предикатами может быть использована лишь для морального обличения и назидания. Для этой функции, однако, у Человека не хватает трансцендентной силы, могущества и величия "Бога", — и трудно ожидать от обычных людей любви к Человеку, почитания Человека. А это означает несостоятельность претензии фейербаховского варианта европейского гуманизма стать "практической философией", вытеснить христианскую мораль.

Несмотря на то что фейербаховская философия далека от системной формы, ей присуща масштабность классического германского философствования. Популярной стала идея человекобожия, сразу же получившая в гегельянстве плодотворные варианты истолкования. В 1843–1844 гг. К. Маркс и М. Штирнер, каждый по-своему, предприняли попытки решения проблемы человека, опираясь на мысли Фейербаха. Штирнер в книге «Единственный и его собственность» развил и обосновал индивидуальную форму "человекобожия". У Штирнера особое Я, осознавая и преодолевая отчуждения, освобождается и превращается в "Единственного" — властителя себя и своего мира. Молодой Маркс в «Экономическо-философских рукописях 1844 г.» предложил концепцию социальной эмансипации, превращающей человечество, общество в совокупность лиц и отношений, которой вполне можно приписать предикат божественности в фейербаховско-гуманистическом смысле. Замечательно, что оба

проекта — и штирнеровский (Я — Бог), и марксовский (Социум — Бог), — несмотря на обостренный этико-моралистический характер, резко отмежевывались от слишком непосредственных повторений и перепевов христианской этики у Фейербаха.

Историко-философское значение творчества Фейербаха определяется фундаментальностью поставленных им проблем безрелигиозной, или постхристианской, морали. Это "проклятые вопросы" не только XIX, но XX и, видимо, XXI века. Осознание обезбоженности мира постепенно обретает свой трагизм. А Фейербах был оптимистом, последователем просветительства. Но, возможно, именно поэтому ему и удалось сформулировать гуманистический философско-исторический норматив для медленно, в муках рождающегося нового морального сознания человечества.

3. ФИЛОСОФИЯ КАРЛА МАРКСА

Сложность и особый интерес к философии К. Маркса определены тем обстоятельством, что существовал и существует марксизм — массовая идеология, сыгравшая огромную роль в XIX–XX вв. Как и всякая другая, эта идеология вобрала в себя значительные идейные фрагменты философско-мировоззренческого порядка, причем их авторство с известной долей справедливости обычно приписывали Марксу. Найти в этом переплетении чисто философское содержание, различить Маркса-философа и Маркса-идеолога было и остается непростой задачей.

Философское творчество Маркса, независимо ни от каких обстоятельств, обладает историко-философской ценностью и тем самым требует изучения в русле истории немецкой философской мысли XIX в.

В последние годы в нашей стране от официально неумеренного восхищения творчеством Маркса перешли к резко негативным оценкам, что объясняется, конечно, общей политико-идеологической ситуацией. Историку философии, однако, не пристало разделять и пафос былых восторгов, и энтузиазм продолжающихся проклятий. ***Авторитет Маркса-философа основан на несомненности оригинального вклада в гегелевское движение.*** В области философии Маркс сам всегда считал себя учеником и последователем Гегеля, претендуя лишь на относительную самостоятельность, и это тот именно случай, когда нужно прислушаться к авторской самооценке. Принадлежность Маркса-философа к гегелевской школе не вызывает сомнений. С университетских лет Маркс близко контактировал с наиболее видными гегельянцами — Б. Бауэром, Ф. Кеппеном, затем с А. Руге, М. Гессом, Ф. Энгельсом, состоял в переписке с Л. Фейербахом. Маркс участвовал в гегельянских периодических изданиях, был в 1842–1843 гг. редактором «Новой Рейнской газеты», преимущественно младогегельянского органа. Вместе с другими членами школы Маркс постепенно

перешел от увлечения "философией самосознания" Б. Бауэра к гуманистической антропологии Л. Фейербаха, когда в школе шла "смена лидера".

Некоторые тексты молодого Маркса написаны в сотрудничестве с Б. Бауэром, А. Руге, Ф. Энгельсом, М. Гессом. В то же время Маркс-гегельянец проявил высокую степень самостоятельности, что в итоге только обогатило достижения школы. Вступив в движение позже других, Маркс смог более критически подойти к гегелевской традиции.

Он по-своему оригинально реализовал некоторые потенции антропологии Л. Фейербаха. Так, Маркс принял фейербаховское толкование принципа тождества бытия и мышления, но конкретизировал абстрактный философский принцип первичности бытия, обратив внимание на социальное бытие, на историю человечества. Своеобразным развитием фейербаховской концепции религии как иллюзорного самосознания стало у Маркса ***истолкование идеологии как ложного, превращенного сознания, выражающего реальность в "перевернутом" виде.*** Маркс, сочетая гегельянский критицизм с его гегелевским прообразом, сформировал оригинальный метод интерпретации социальной истории. Называя этот метод диалектическим, Маркс отдавал пальму первенства Гегелю, оставляя за собой приоритет лишь в приспособлении метода для своих, по преимуществу социально-философских и социально-экономических исследовательских задач. Наиболее оригинальны, влиятельны и интересны идеи Маркса, развитые в сфере философии истории и философской антропологии.

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ К. МАРКСА

Интерес к философской антропологии Маркса в нашем веке возник после 1932 г., когда были опубликованы «Экономическо-философские рукописи 1844 г.» Обнаружилось, что ***Маркс усиленно работал над фундаментальными проблемами сущности и существования человека, его свободы и рабства, отчуждения и преодоления отчужденных сил, смысла истории.*** В трактовке этих проблем Маркс проявил себя как творчески мыслящий гегельянец. Заметна его установка на критический синтез многих гегельянских идей. Наиболее же показательны для философско-антропологических взглядов Маркса труды 1845–1848 гг., в которых молодой автор стремился критически переосмыслить и развить фейербаховские представления о человеке, учитывая при этом идеи А. Цешковского, М. Гесса и в особенности М. Штирнера.

Главное, что внес Маркс в понимание человека, — это концепция социального отчуждения человеческой сущностной природы. Мысль о социальной природе человека у Маркса встречается чуть ли не с первых его шагов на философском поприще.

В полной мере она выражена в «Тезисах о Фейербахе», где Маркс говорит о сущности человека как "ансамбле общественных отношений". Положения «Тезисов» были развиты Марксом в «Немецкой идеологии», где полемика с Фейербахом осложнена спором с М. Штирнером. Согласно Фейербаху, человек выразил свои сущностные свойства в идее Бога, наделив объективированный образ Бога предикатами любви, мудрости, силы. Это отношение нужно "перевернуть" — человек осознает свою природу в божественных свойствах и тем самым "присваивает" их себе, таким образом освобождаясь от религиозного отчуждения. Человек сам божественен, т. е. добр, могуч, мудр, доброжелателен. Сущность человека — в этих моральных качествах. Штирнер критически отнесся к фейербаховскому образу человека, доказав, что все его моральные характеристики содержательно идентичны стандартным христианским ценностям и потому остаются отчужденными, враждебными людям как индивидам. По Штирнеру, моральное отчуждение имеет столь же репрессивную природу, как и отчуждение религиозное. И то и другое призвано лишь к подавлению отдельных Я. Индивидуальную же природу Штирнер считал эгоистической, антиморальной, даже антисоциальной, если речь идет о стандартах жизни и деятельности в гражданском обществе и государстве.

Обе эти позиции Маркс преодолевает, но частично использует их идеи. Его понимание природы человека как социальной включает в себя объяснение причин и идеальных, позитивных представлений о человеке, и эгоистических характеристик индивидуального сознания и праксиса. При этом также используется понятие **отчуждения**. Согласно Марксу, в человеке все его основные (чувственно-эмоциональные, телесные и интеллектуальные) характеристики не суть нечто природное, натуральное или как-то заданное извне. В человеке все "очеловечено", поскольку человек как индивид существует в связях и отношениях с другими людьми. Исторические традиции, обычаи, культурные схематизмы и стереотипы, унаследованные поведением и мышлением, активно воздействуют на любого индивида. Глубинные, "родовые" характеристики человека — а это и есть его "сущность" — составляют, по Марксу, итог мировой истории, результат социальных воздействий. "Человек как таковой" — только абстракция, фиксирующая эту бесконечность качеств, вложенных в каждого индивида социумом. Равным образом, Я — индивид как таковой — тоже абстракция; Я есть микрокосм, в котором "...история отдельного индивида отнюдь не может быть оторвана от истории предшествовавших ему или современных индивидов, а определяется ею"[6]. Таким образом, добро и зло в человеческой природе, любовь или эгоизм Маркс объясняет не самой этой природой, а социальными обстоятельствами, или, как он выражается, "предпосылками", наделяющими индивидов теми или иными качествами. Обстоятельства вовсе не однозначны, т. е. стимулируют либо "добро", либо "эгоизм". Они историчны, т. е. изменчивы в социальном времени. Они рукотворны, ибо сам человек

или сами индивиды создают свои собственные социальные обстоятельства в ходе смены поколений. Они еще и широко вариативны. Характеристики социального бытия — язык, половозрастные роли, семейные отношения, виды жизнеобеспечения и трудовой деятельности — многообразны. Поэтому социальная детерминация личностного Я человека всегда наличествует, но вовсе не становится, по Марксу, столь же стопроцентной, как детерминация природная. В современном ему обществе Маркс видел узкий выход из сферы социального детерминизма в полосе социально случайного. Индивид в этом смысле обладает свободой и выбором, может встать на сторону "добра" или на сторону "зла", приблизиться к гуманистическому идеалу (по Фейербаху) или отклониться в сторону штирнеровского "эгоиста".

Тем не менее Маркс вовсе не старался возвыситься над вековой схваткой добра и зла, "самоотверженности" и "эгоизма". Если ни о человеческом роде, ни об отдельном индивиде не следует выражаться в этих морально-философских категориях, то все же можно оценивать и квалифицировать эпохи, нравы, социальные параметры "обстоятельств" жизни людей. И диагностировать этим большую или меньшую степень тяготения людей к тому или иному полюсу. ***Социальный диагноз у Маркса становится основой морально-философских оценок человеческой жизни, сознания и праксиса.*** Маркс многократно подчеркивал, что не следует верить "словам эпохи о себе самой", что судить о людях нужно по делам, а не по словам. Мораль, даже в философском изображении, лишь манифестирует, да и то однобоко, глубинные течения и движения в социальной реальности. Поэтому-то Маркса и не устраивала фейербаховская идея о единстве сущности человека и его существования. Он расценивал ее как прекраснодушие — чаще всего люди как раз живут в весьма неблагоприятных для "человеческого" начала условиях и обстоятельствах. Равным образом, Маркс видел в штирнеровском образе "человека-эгоиста" такую же однобокую философскую символизацию всех реальных вариаций связей между людьми в условиях господства товарно-денежных отношений. Хотя эти отношения Маркс считал господствующими в современном ему обществе, а всякое индивидуальное человеческое существо так или иначе вследствие этого господства оказывается искаженным, "одномерным" (как выразился в наше время Г. Маркузе), но это не исключает и возможности иного пути.

Реальность, определяющую "человеческое" и "античеловеческое" в человеке, Маркс судит строго, поскольку в ней царит отчуждение. "Примирение с действительностью" в гегелевском духе Маркс отвергает. Это позиция гуманизма, поскольку, по Марксу, в современном ему обществе стало наглядно явственным положение, когда "...собственное деяние человека становится для него чуждой, противостоящей ему силой, которая угнетает его, вместо того, чтобы он господствовал над нею"[7]. Такое положение квалифицируется как социальное отчуждение (Entfremdung); этим понятием Маркс

пользуется для оценки ***всей социальной реальности.*** В наибольшей степени отчуждение, по Марксу, тяготеет над людьми наемного физического труда (пролетариями), однако то же самое, в несколько иной степени, можно сказать о любом человеке. ***Отчужден мир человека — отчужден и сам человек в своем мире***. Но если у Фейербаха отчуждение человека концентрировалось в Боге и ликвидация отчуждения означала обратное "присвоение" человеком всех божественных качеств, — то у Маркса человек должен присвоить себе обратно весь социальный мир, сделать его своим, т. е. превратиться в "целостного", "универсального", "тотального" индивида. В состоянии ли он это сделать? По Марксу, — в состоянии, поскольку по своей сущности человек не только социальное, но и практическое существо. Эту мысль, известную по «Тезисам о Фейербахе», Маркс также разделяет с другими гегельянцами — А. Цешковским, М. Гессом, — но интерпретирует по-своему. Согласно Марксу, устойчивые формы практической деятельности задают пределы развитию человека: каков праксис, таков и человек. Существующие формы практики достаточно инерционны, поэтому и люди в истории соединяются в типические социальные группы, характеристики которых повторяются.

Человек, созидая предметы (опредмечивание) — нечто иное, чем он сам, — тем самым реализует себя в природе, превращает ее в очеловеченную природу. Но природа вовсе не пластична, поэтому преобразование ее в человеческую не просто. На протяжении большей части человеческой истории оно выступает как движимое нуждой. Это необходимость, которая для отдельного частного индивида представлена в виде давления внешних условий и обстоятельств жизни. Человек "живет природой", человек сам природное существо — это означает, что для Маркса нет природы вне человека, нет разрыва между человеком и "внешней средой". Вообще-то для Маркса довольно долгое время были безразличны проблемы антропогенеза, и уж совсем чужды космогонические интересы и размышления об устройстве мира, о месте человека во Вселенной. Маркс — социальный философ по преимуществу, его размышления о человеческом праксисе имеют общим основанием тезис о единстве "природы и истории" (своеобразное развитие гегелевско-шеллинговского единства духа и бытия). В крайне редких высказываниях можно найти мысль о материи как "абсолютной предпосылке" человеческого бытия, но в этом качестве она Маркса особо не интересует. Напротив, мыслей о неразрывности истории человеческого рода и истории природы немало (в полемике с Л. Фейербахом, Б. Бауэром и в некоторых других аспектах содержания «Немецкой идеологии»)[8].

Итак, природа служит "великой мастерской" для человека. Человек вынужден постоянно и непрерывно создавать себе возможности для жизнеобеспечения и тем самым опредмечивать самого себя, практически реализовывать свои потенции в предметном мире. Одно нельзя оторвать от другого: создавая предметы, преодолевая

внешние обстоятельства или приспосабливаясь к ним, производя, реализуя в предметной среде свою сущность, человек одновременно изменяет самого себя. ***Нет человеческого праксиса без самоизменения человека*** — это важнейшая характеристика праксиса как **субстанции** в Марксовой философии. Или, иначе говоря, праксис у Маркса можно понимать по аналогии с гегелевской субстанцией-субъектом (некое порождающее и независимое начало, которое само себя одухотворяет в ходе собственной порождающей деятельности).

Для оценки марксовского понимания праксиса важно иметь в виду, какие представления об этом были в немецкой философии раньше: и у современников, и особенно у Фейербаха. В 1844 г., приступив к освоению экономической литературы, ***Маркс оценил историческое значение труда — как самопорождающего начала для человеческого рода*** (и подобное понимание с радостью обнаружил он у Гегеля). Но труд в мире отчуждения человеческой сущности есть нечто иное. Поэтому немецкая философская традиция, вплоть до современников Маркса, нисколько не обольщалась значением труда, справедливо отрицала его конкретные античеловеческие формы.

Гегельянцам потому и казалось нужным создать "практическую философию", ввести философию "в каждый дом", что мнения их о человеческом праксисе были весьма негативны. В их отношении к праксису был как бы генетически закодирован страх людей духовного, теоретического труда перед грубостью и жестокостью житейского обихода, политических и культурных нравов Германии. Англо-американского личностного активизма, приятия практической жизни и себя в ней немецкая философия не знала. И потому максимум вовлечения в практические дела (себя — как философа) без ущерба для философии она видела в фейербаховской программе "единения с природой", чувственного контакта с натурой и любовных отношений с другими, т. е. с иным Я (под чем Фейербах понимал семейные отношения и праксис со всей немецкой основательностью и трезвостью).

Особенно же сильно философская вражда к "практическому" проявлялась в неприятии столь всесильной в сфере поступков и общественных отношений власти **материальных интересов, эгоизма,** отношений купли-продажи, взаимной эксплуатации людей, принципу полезности. Во всех этих образах так или иначе фиксируется социальная жизнь с ее суровыми реальностями, среди которых практичность — синоним практического успеха, богатства, жизненной удачи. Это чуждо философам, и Фейербах вполне последовательно — в «Сущности христианства» — поддержал традиционно протестантское неприятие "торгашески-практического" начала в жизни.

Для понимания Марксовой концепции человеческого праксиса важно то, что ***фундаментальнейшим уровнем социальной жизни Маркс считает производство.*** Это, так сказать, "самый"

субстанциональный уровень самой субстанции. Ошибочным было (и у приверженцев, и у противников Маркса) мнение, будто Маркс некритически и простодушно видит человеческий праксис в какой-то степени развития промышленности, той или иной **исторической** форме производственной деятельности. Напротив, Маркс толкует производство весьма обобщенно, причем сам указывает на отличие философского подхода от всякого более конкретного: "Промышленность можно рассматривать как великую мастерскую, в которой человек впервые присваивает себе свои собственные силы и силы природы, опредмечивает себя, создает себе условия для человеческой жизни. Когда промышленность рассматривают таким образом, то *абстрагируются* от тех *обстоятельств,* в рамках которых она не действует *как промышленность;* в этом случае стоят уже не в промышленной эпохе, а *над* нею; рассматривают промышленность не по тому, чем она ныне является для *человека,* а по тому, чем нынешний человек является для человеческой истории, чем он является исторически; оценивают не *промышленность* как таковую, не ее нынешнее *существование,* а напротив, ту силу, которая заключается в промышленности помимо ее сознания и против ее воли и которая *уничтожает* ее и создает для *человеческого* существования"[9]. В промышленности, таким образом, Маркс видит общую субстанцию человеческого рода — праксис; или, иначе, осмысливает промышленность скорее на философском, чем на социологическом уровне.

В **исторических** же **формах** промышленности — до современной включительно — Маркс видит господствующим труд в его отчуждении; таков же его оценочный подход к историческому прошлому промышленности и бывшим в прошлом формам труда. Наделение человека или людей рангом самостоятельной суверенности, т. е. статусом субъекта социальной истории, и расшифровка, раскрытие этих положений в понятии производящего праксиса (или "производства", "промышленности") — все эти Марксовы идеи имеют далеко идущий философский смысл.

Прежде всего бросается в глаза некая двойственная, но и очевидная интенция к "снятию" наиболее могучих "ограничителей" человеческой активности — Бога и природы. Кажется, что Маркс исключает саму идею трансцендентного и абсолютного; **социум, общественная реальность** приобретают у Маркса некий фундаментальный, конечный онтологический смысл. В абстрактном философском "пределе" у Маркса отношения между людьми, между человеком и природой, между человеком внешним и внутренним должны быть чисты и прозрачны. Универсальный индивид, универсальная деятельность, универсальная гармония! Смысл существования богов и природы снят, они не нужны и забыты. В реальном праксисе — лишь частичное приобщение, лишь начало подлинной истории, а потому господствует предыстория, нечто иное, оборотное, что лишь когда-то в будущем можно будет сбросить, как старую кожу. Мир наличный, мир сегодняшнего бытия всегда есть мир зла и отчуждения.

Итак, Марксова антропология рисует образ человека как некоего потенциального сгустка социальной активности; однако противоречие в том, что бытие человека трактуется как мир отчуждения; праксис людей тесно ограничен наличными предпосылками, обстоятельствами, т. е. отчужденными формами, "окаменелыми" результатами их деятельности.

Оценка человеческой активности как всесильной и наличного бытия как "предыстории" становится ключом к пониманию некоторых ***утопических прогнозов и проектов,*** встречающихся в текстах Маркса (преобразование всех основ социального универсума, ликвидация семьи, государства, появление всемирного языка или концепция личностной универсальности). Ясно, что антропология Маркса создавалась с целью служить обоснованием радикалистских программ и движений. Считалось, что в мире человеческого праксиса все можно и должно переделать, включая и самого человека.

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ К. МАРКСА

Философию истории Маркса вычленить из целостной идеологии марксизма еще труднее, чем его антропологические идеи. И это не случайно. Дело в том, что Маркс сам стремился к действенности своих идей и сознательно приспосабливал их для восприятия возможными последователями в социально-политической практике. А это означает, что Маркс-идеолог иногда подавлял философско-критическое начало, принося теоретическую беспристрастность в жертву идеологическому эффекту. Наиболее известные тексты Маркса, легшие в основу партийных программ социал-демократического движения XIX в., нуждаются в этом отношении в наиболее осторожном подходе. Философское их прочтение требует привлечения большинства оригинальных текстов необозримого Марксова наследия. Вообще можно отметить, что ***искажений философии Маркса существует очень много, а серьезных марксоведческих исследований очень мало.*** Долгое время критическое марксоведение в нашей стране — по тем же идеологическим причинам — было невозможно.

Философско-исторические взгляды Маркса, как и его антропология, основываются на понятиях "отчуждение" (Entausserung, Entfremdung) и "присвоение" (Aneignung). При этом истолкование "сущности человека" и "сущности истории" служит для взаимного их обоснования, что затрудняет разграничение антропологического и философско-исторического аспектов Марксовой философии.

Как уже говорилось, в основание родовой жизни человечества Маркс помещает праксис — активность преследующего свои цели человека. Действуя, созидая и разрушая, люди творят мировую историю. Жесткие скрепы и ограничения в достижении этих целей созданы самими же людьми — это приобретшие самостоятельность, отчужденные и овеществленные результаты человеческой активности.

Они не носят трансцендентного или сверхъестественного характера. Для Маркса вообще чужда мысль о каких бы то ни было внечеловеческих факторах истории. Концепция мирового духа (Weltgeist) у Гегеля или гипотеза о божественном предопределении в религиозном сознании — все это для Маркса не более чем философско-религиозные метафоры, выражающие сложность человеческого праксиса, сочетание в нем величайшей свободы творящего человека и непреодолимых сил создаваемого им же отчуждения. И все же отчуждение Маркс понимает как социальное, историческое. Это значит, что субстанция творящей активности, конечно, способна преодолевать все наличные формы отчуждения, как бы растворять их. "Застывшие формы" человеческого отчуждения временны, относительны, историчны, их преходящий характер для Маркса не подлежит сомнению.

Можно отметить, что ближе к концу жизни это понимание временной ограниченности исторических форм социального отчуждения у Маркса даже усилилось (что было связано, скорее всего, с исследованиями по всемирной истории) и привело к презрительному отношению к современному ему (затем и нам) "капиталистическому" строю (...если рассматривать его исключительно с точки зрения возможного времени существования, его вряд ли стоит принимать в расчет в жизни общества)[10].

В сочинениях Маркса в различных вариантах повторяется единая философско-историческая (историософская) схематика, согласно которой вся история человеческого отчуждения и его ликвидация укладываются в три ступени. **Первая ступень** — отношения "личной зависимости", при которых социальное отчуждение огромно и всесильно. Индивид здесь либо лично полностью зависим, либо целиком ограничен узкими рамками господствующих над ним социальных общностей. Это — ранние фазы истории, когда нет единства человечества и "производительность людей развивается лишь в незначительном объеме и в изолированных пунктах"[11]. Вся история традиционных обществ до появления современного индустриального общества подпадает у Маркса под данную категорию. **Вторая ступень** — отношения "личной независимости" ("...вторая крупная форма, при которой образуется система универсального общественного обмена веществ, универсальных отношений, всеобщих потребностей и универсальных потенций"[12]. Это современное Марксу (и нам) общество индустриального типа, с мировым информационным и финансовым рынками, наемным трудом и правовым обеспечением личной свободы индивида. Господство социального отчуждения на второй стадии мировой истории наиболее наглядно воплощено в **деньгах.** ("Свою общественную власть, как и свою связь с обществом, индивид носит с собой в кармане"[13]). Деньги — **вещь,** или вещная форма социального отчуждения. Поэтому у Маркса в характеристике второй исторической ступени постоянно встречается указание на сочетание личной независимости с **вещной зависимостью,** "овеществлением"

(Verdinglichung), причем речь идет часто не только о деньгах, но и о других социальных феноменах.

На второй ступени человечество накапливает силы для перехода к **третьей ступени,** к стадии "присвоения" человеком всех накопленных человечеством сил и потенций. Марксово понятие "присвоение", "делание своим" (Aneignung) на русском языке не привилось, ибо звучит плохо, неудобно. Дело в том, что и в немецком, и в русском языках в словах "получение в собственность", "делание своим", "присвоение" равно соединены меркантильный и личностно-индивидуальный смыслы понятия "собственность". У Маркса речь идет о превращении человека из подчиненного отчужденным результатам собственной деятельности в господина, властвующего над этими результатами. Не человек должен подчиняться отчужденным сущностям (разделению труда, государственным институтам, деньгам, репрессивной морали, религиозным фетишам, идеологическим иллюзиям), а наоборот, все это должно быть преобразовано и поставлено на службу человеку, индивидам, людям в их личностной уникальности. Вместо "частичного", "абстрактного" индивида, изуродованного существующим социальным отчуждением (наиболее действенным на индивидуальном уровне в форме разделения труда), должен развиваться человек-индивид "универсальных потенций", воплощающий в себе все накопленные культурные творческие потенции рода, его умения, знания, таланты. Для общества это — будущее, которое подготавливается уже на второй ступени развития человечества. "Свободная индивидуальность, основанная на универсальном развитии индивидов и на превращении их коллективной, общественной производительности в их общественное достояние", — так характеризует Маркс третью ступень, которая должна стать концом "предыстории" человечества[14].

Основной конструктивный принцип, который Маркс использовал для создания своей философской концепции истории, широко известен: это **гегельянское "отрицание отрицания".** Но Маркс вовсе не старается ученически применять "отрицание отрицания", а строит несколько измененную философскую конструкцию. Как известно, главное в "отрицании отрицания" — это идея самодвижущегося и самопреобразующегося в этом движении объекта (неважно какого — от зерна до универсума и мирового духа). А затем — триадический ритм, хотя последнее уже менее принципиально, так как Гегель иной раз отказывался от педантической триады и строил "четверицы".

Эти два момента присутствуют в Марксовой конструкции истории. В праксисе человек (люди, индивиды) является своего рода "самодвигателем". Не признавая, как мы говорили, никаких внешних "движущих" сил, Маркс полностью отдает приоритет активности людей, практически действующих и тем самым как бы толкающих вперед человечество, преодолевая его относительно стационарные, косные или закрепленные формы. Место, прежде отводимое Богу или мировому духу, функцию энергийного импульса в

историческом движении теперь получают люди, "эмпирические индивиды". Они — то, что философы именуют субъектами истории, хотя Маркс несколько двойственно изображает (или выражает в философских абстракциях) данный субъект: это и "человечество вообще", и даже просто категория "Человек", и разработанная в полемике со Штирнером категория "эмпирические индивиды". Мысль об активности и первичности праксиса в равной мере обосновывается Марксом на всех этих уровнях, иногда даже с учетом стандартной для гегелевской школы диалектики единичного и всеобщего.

Итак, люди и их праксис выполняют у Маркса философскую роль того, что Гегель называл "принципом отрицательности" в истории. Их история, их преобразующий праксис проходят последовательно по трем ступеням или трем фундаментальным историческим формам. ("Форма" и "формация" иногда у Маркса различаются, иногда используются как синонимы.) Люди, по Марксу, становятся людьми, как только они начинают практически выделять себя из природы, т. е. когда они начинают "производить собственные условия жизни". Производящий праксис, по сути, начинается с "инструментальной деятельности" (по выражению Ю. Хабермаса), что сопровождается выделением семьи и, следовательно, разделением труда между полами и затем выделением особой формы деятельности — духовной. Очевидно, что мы имеем дело с довольно условно намеченной границей между уходящей в даль "древностью" как предысторией, а исторически — с крайне неопределенно намеченным "началом" первой для Маркса исторической формы общества.

Немудрено, что с развитием этнологии Марксовы представления оказались неверными, а пределами Марксовой философско-исторической конструкции оказался целый мир — родовой, общинный, племенной жизни человечества.

Заключительный член триады еще более разомкнут и открыт содержательным истолкованиям и уточнениям. Речь идет о будущем. Его пока нет, и Марксовы размышления в 1844 г. об "общественном" человечестве, о мире "без отчуждения" — без собственности, без денег, без "труда", а только с досугом, "свободным временем" как единственным мерилом человечности, без социального разделения труда — носили столь же неопределенный характер, что и суждения о неизвестном прошлом. Таковыми же они остаются и в конце XX в., почему Марксову философию не без оснований упрекают в утопизме.

Итак, начало и конец триады у Маркса только формально "закруглены", как того требует гегелевская традиция, а на самом деле они разомкнуты, уходят к убегающим горизонтам неизвестного "доисторического" бытия людей. Поскольку "начало" и "конец" триады у Маркса разомкнуты во времени, неопределенны и как бы оставлены на доработку, то основное внимание уделено "середине" — живой и известной истории человечества, от первых письменных

памятников до современности. Методологически это отвечает традиции, ибо середина — "средний термин" по аристотелевской силлогистике, учтенной и в гегелевской триаде, — истина крайних. Мир отчуждения, или реальная история, у Маркса также разбит на триады. Речь идет о глобальной триаде: "античность–феодализм–капитализм", ограниченной, с одной стороны, предысторией, а с другой — постисторией человечества. В теоретическом отношении эта триада объединена общей основой — частной собственностью, или социальным отчуждением. ***Движение собственности, ее изменения в процессе исторического времени — то, что различает предшествующие и последующие формы общества.*** (А преобразующий праксис, его внутренние силы или, точнее, деятельность "эмпирических индивидов" — источник движения, энергийный импульс, как и во всей истории.)

Получается, что люди, совершенствуя свой праксис, свою производящую деятельность, волей-неволей вынуждены совершенствовать и свои отношения, "формы общения", изменять традиционные схемы разделения труда и создавать некие инновационные типы собственности.

Это **механизм смены общественных форм.** Сама "смена" понимается по схематизму человеческого отрицания, как мы уже говорили, но, поскольку речь идет о социуме, Маркс чаще всего оперирует термином **"социальная революция".** Несомненно, правы те наблюдатели, которые указывают на исходную базу для суждения по аналогии, — для людей поколения Маркса таковой базой были исторически свежие знания о Французской революции конца XVIII в. В то же время эти представления вовсе не подходят для характеристики смены "рабовладельческой" и "феодальной" форм. Равным образом переход от "феодализма" к "капитализму" в XIX–XX вв. дал многообразие вариантов, далеко уводящее от исходного прообраза (Французской революции).

Главная ограниченность Марксовой концепции философии истории — в абстрактности, односторонности, в принципиальной неполноте. Бесконечность исторического бытия человечества (сколь бы конечными ни были время и пространство существования рода человеческого) являет свое всесилие по отношению к любым интерпретациям — и в данном случае это именно так. Разнообразие **материала,** долженствующего быть "подведенным" под Марксовы категории "феодализм", "капитализм", потребовало структурной организации, иначе история этих общественных форм выглядела бы набором исключений из истории, "внеисторических" случаев. Поэтому в текстах Маркса (и Энгельса), начиная с 1845 г. до конца жизни, повторяется как заклинание мысль о том, что всю мировую историю нужно изучать и писать заново — исходя из достигнутого Марксом общефилософского подхода, общего взгляда на историю человечества. Но, конечно, даже реализация данной установки привела бы только к тому же самому

итогу, к демонстрации несовместимости эмпирии исторического бытия и философско-исторических схематизмов.

В массовое сознание, как это нередко бывает, вошел наиболее идеологизированный вариант Марксовой философии истории. Для него характерны представления о материальном, промышленном производстве как субстанции истории, об эксплуатации как эквиваленте социального отчуждения, о более дробной иерархии исторических форм на необходимом пути к бесклассовому обществу, о классовой борьбе как движущей силе истории. Хотя этот вариант родствен исходным идеям Маркса об отчуждении и эмансипации человечества, но более близок к обыденному сознанию и политическому праксису XIX–XX вв. Некритичность и позитивизм традиционных марксистких представлений — что было источниками их долгой популярности и влияния, а затем и разочарования в марксизме, — состоит в ***примирении с наличными типами социального радикализма.*** Маркс (а еще более — его последователи) доходят до наделения их некоей суперисторической силой и эффективностью. Но таковы ли они? Мобилизационная действенность марксистского идеологического выражения радикалистских реальностей XIX–XX вв. (движение пролетариата) оказалась достаточно высокой. Например, концепция исторических формаций и по сей день привлекательна для части массового сознания. Абстракции "капитализм", "социализм" и др. еще и сейчас используются для введения в политический праксис эффективных ценностных ориентаций. Однако характер общества меняется, устаревает и идеология. Впрочем, на этом уровне рассмотрения философии истории Маркса мы уже выходим за пределы собственно философского знания; это должно быть изучаемо в рамках истории массовых идеологий.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] См.: *Mader J.* Zwischen Hegel und Marx. Wien; München, 1975; *Малинин В. А., Шишкарук В. И.* Левое гегельянство. Киев, 1983.

[2] См.: *Smidt A.* Erfordernisse gegenwertiger Feuerbach-Interpretation. Bielefeld, 1973.

[3] *Фейербах Л.* Избр. философские произведения: В 2 т. М., 1955. Т. 2. С. 110. [4] Там же. С. 204.

[5] См.: *Smidt A.* Emansipatorische Sinnlichkeit. Ludwig Feurbach / Antropologischer Materialismus. München, 1973.

[6] *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. 2-е изд. Т. 3. С. 440. [7] Там же. С. 20.

[8] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Избр. сочинения: В 9 т. М., 1985. Т. 2. С. 22–24; 25–29.

[9] *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. 2-е изд. Т. 42. С. 245.

[10] *Маркс К., Энгельс Ф.* Избр. сочинения. М., 1987. Т. 6. С. 63.

[11] *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. 2-е изд. Т. 46, ч. 1. С. 101. [12] Там же. [13] Там же. С. 100. [14] Там же.

РАЗДЕЛ V

Философия XVIII–XIX вв. в России

Глава 1. ВЕК ПРОСВЕЩЕНИЯ В РОССИИ

ВВЕДЕНИЕ

В допетровский период были заложены основы и традиции отечественной философской мысли. В новое время она получила ускоренное развитие, испытала сильнейшее влияние западной философии, восприняла иные импульсы идейной напряженности. Резкий поворот всей жизни российского общества в результате петровских реформ породил, с одной стороны, во многом пренебрежительное отношение к древнерусскому наследию, с другой — преувеличенные ожидания от общения с Западом. Но в целом в новое время европейская мысль оказала благотворное влияние на русскую культуру.

Отечественная философия постепенно адаптировалась к европейской, воспринимая от нее, особенно немецкой и французской, а затем английской, немало ценных идей и концепций. Складываются направления, аналогичные западным, в России активно преподают и работают иностранцы, русские люди ездят учиться в Европу, отечественная мысль становится частью общеевропейского интеллектуального универсума.

Вместе с тем добросовестное ученичество и старательное подражание, типичные для XVIII – начала XIX вв. и давшие повод говорить о позднем, вторичном, заимствованном характере русской философии вообще, не могли удовлетворить творческую самобытную мысль. Принимая западный опыт, ценя и усваивая его достижения, отечественная философия все более начинала испытывать потребность в своем, оригинальном, незаимствованном слове. Наряду с подражательными шеллингианством, кантианством, гегельянством возникали собственные, отражающие неповторимый путь России течения — славянофильство, почвенничество, византинизм.

Но западный опыт не был отброшен, произошла своеобразная его переплавка, сложился творческий синтез своего и чужого. И как Пушкин стал величайшим выразителем русского духа и европейской образованности в литературе, так Владимир Соловьев стал подобной вершиной русского духа в философии XIX в. Подобный сплав и синтез привели впоследствии к появлению действительно великих отечественных мыслителей уровня о. Павла

Флоренского, о. Сергия Булгакова, Николая Бердяева и других представителей религиозно-философского ренессанса.

Как писал Ф. М. Достоевский, у нас две родины: Россия и Европа, они неслиянны и неразрывны, сосуществуя и дополняя друг друга, как сосуществовали и дополняли друг друга славянофилы и западники, бывшие двумя сторонами одной медали, двумя тенденциями одного процесса, двумя акцентировками единой внутренней сложной сути, которую невозможно выразить однозначно, одномерно и однолинейно. Проблема соотношения местного и привнесенного, автохтонного и трансплантированного, родного и общечеловеческого постоянно осмыслялась в отечественной истории, начиная со времен крещения Руси и активного внедрения чужой греческой веры. Ее острота видна в полемике православных с католиками и протестантами, грекофилов с латинистами, старообрядцев с никонианами. Но особенно страстными споры о судьбах России, ее культуре, вере, народе, о русской идее и русской миссии стали в новое время. Данная тематика остается по существу одной из важнейших и злободневных до сего дня (и будет таковой, очевидно, во все времена), играя роль напряженного импульса для развития отечественной мысли.

Уравновешенный синтез отечественного и западного начал в российском обществе стал складываться с середины XIX в., до этого же времени шел процесс усиленного воздействия западноевропейской цивилизации. Особенно интенсивным и резким в сравнении с предшествовавшим периодом он был в первой половине XVIII в. Более того, произошел второй великий раскол традиционного общества, а именно — формирование прозападной элитарной дворянской верхушечной среды, по языку, образу жизни, ценностным ориентирам весьма далекой от основной массы населения. Многие дворяне подолгу, а то и вовсе не бывали в родных краях, проживая в Петербурге и за границей. Существуя рентой от своих владений, они презирали темную деревню. Совершенно иное отношение к родовым гнездам, той же деревне было у Л. Н. Толстого, И. С. Тургенева, Н. А. Некрасова и других, глубоко знавших жизнь народа деятелей культуры.

Однако многообразную жизнь в России XVIII в. во всех слоях общества и в динамике развития нельзя представлять как деятельность лишь одной элиты. Для целостного и объемного рассмотрения важно хотя бы вкратце охарактеризовать основные течения мысли, оказавшие наиболее существенное влияние на русское миросозерцание "осьмнадцатого столетия" — куртуазного, своевольного, увлеченного блеском барокко и рококо.

1. СТОРОННИКИ И ПРОТИВНИКИ ПЕТРОВСКОЙ ВЕСТЕРНИЗАЦИИ

Обычно подобный анализ начинают с освещения деятельности адептов и противников петровских реформ, в частности с "ученой дружины" во главе с Феофаном Прокоповичем (1681–1736). Как и сам Петр I, Феофан одной ногой стоял в прошлом веке, а другой тянулся в век иной. Прогрессизм, безусловная поддержка любых начинаний самовластного правителя, беспринципность и жестокость в отношении к инакомыслящим позволили ему, выпускнику Киево-Могилянской академии, стать главным идеологом утверждавшейся Российской империи, а после упразднения патриаршества занять пост обер-прокурора Синода, сохранив его вплоть до своей кончины. Именно он был основным автором «Духовного регламента» и руководителем церковной реформы, изменившей традиционное православие по подобию протестантских национальных конгрессий и осуществив своего рода "русскую реформацию"[1].

В «Правде воли монаршей» Прокопович обосновывает концепцию "монократии" как единовластия монарха на благо Отечества, противостоящего гибельной анархии и многоначалию. В духе своего предшественника Крижанича он проповедует ставшую господствующей в XVIII в. ***теорию просвещенного абсолютизма.*** Получив дополнительное образование в Польше и Италии, будучи весьма начитанным в западной богословской и философской литературе, Прокопович явно и неявно цитирует Вольфа, Гоббса, Гроция и других авторов, где соглашаясь, где полемизируя с ними, что в целом способствовало повышению уровня мышления в отечественной среде.

Стефан Яворский (1658–1722) — главный противник Прокоповича, также прошедший западную выучку, занимавший пост местоблюстителя патриаршего престола, — стал духовным вождем оппозиции петровским реформам, особенно в церковной сфере. В фундаментальном антипротестантском «Камне веры», запрещенном в России и изданном иезуитами в Европе на латинском языке, обосновывается незыблемость христианской веры, превосходство божеских законов над человеческими, протест против секуляризации общества и подчинения церкви машине государства, что неуклонно осуществлялось в России нового времени[2].

Кроме духовных лиц к числу активно действовавших мыслителей первой половины века следует отнести аристократа **В. Н. Татищева** (1658–1750) и представителя ремесленно-торгового сословия **И. Т. Посошкова** (1652–1726). Первый был видным дипломатом, военным, начальником Горного округа на Урале, основавшим Екатеринбург. Главные его труды: «Разговор о пользе наук и училищ» и пятитомная «История Российская». В духе теории естественного права, следуя французским рационалистам, он считал, что "наука главная есть, чтоб человек мог себя познать"[3]. Прослеживая

мировую и российскую историю, Татищев положительными факторами ее развития считал рост знаний, просвещение, расцвет наук и ремесел, совершенствование политической власти, разумной организации общества. Он критиковал схоластическое преподавание философии в Славяно-греко-латинской академии, оторванное от реальной действительности.

Посошков был типичным самородком, выходцем из народа, одним из тех, кого за природные дарования и активную службу Отечеству приближал Петр Великий. Посошков составил ряд проектов, записок, разнообразных планов по подъему России в экономической, торговой, социальной областях. Из его трудов главнейшим стала законченная к концу жизни «Книга о скудости и богатстве». За допущенные в ней антидворянские высказывания он был заключен в каземат Петропавловской крепости, где и скончался. Основой преуспевания страны Посошков считал не царскую грузом лежащую казну, а благосостояние граждан, их имущество, функционирующий капитал, оживленную торговлю. Для процветания России, по его мнению, необходимо освободить крестьян, дать им, как и всем другим сословиям, возможность владеть собственностью, активно трудиться, получать образование и под монаршим покровительством содействовать всеобщему благу[4]. Драматическая судьба Посошкова и его трудов свидетельствует о сложностях и препятствиях, стоявших на пути самореализации третьего сословия в России, за усилением влияния которого ревниво следили дворянство и чиновничий аппарат.

СЦИЕНТИЗМ И МИСТИЦИЗМ

С петровской эпохи начинают создаваться светские учебные заведения, основывается Академия наук, приглашаются видные ученые из-за рубежа, воспитываются национальные кадры специалистов. Подобная тенденция не могла не сказаться на общей идейной и культурной ситуации в стране. Я. Брюс, Л. Блюбентрост, Л. Эйлер, Д. Бернулли и многие иные европейские светила оказали заметное влияние на взгляды С. П. Крашенинникова, М. Е. Головина, С. Я. Разумовского и других отечественных естествоиспытателей и мыслителей.

Наиболее яркой величиной в данном отношении был **М. В. Ломоносов** (1711–1765), крупнейший представитель отечественных наук о природе и вместе с тем историограф, поэт, филолог и философ. В нем счастливо сочетались любовь к родной истории, культуре, знание древнерусского наследия и прекрасная профессиональная подготовка современного ему европейского уровня. Будучи энциклопедистом леонардовского типа, он стал первооткрывателем, основателем, лидером многих научных направлений в физике, химии, астрономии, геологии, географии. Он же основал в 1755 г. первый российский университет, оттеснивший Славяно-греко-латинскую академию. Вместе с тем тогда же возник разрыв

Михаил Васильевич Ломоносов

между светским и духовным образованием, поскольку в университете не было богословского факультета.

В философском отношении Ломоносов был деистом ньютоновского толка, эволюционистом, детерминистом, сторонником теории двух истин, разделения светского и духовного знаний. Одновременно он писал торжественные оды о величии Божием, о мудрости императрицы, о процветании государства Российского и критиковал концепции норманистов, преувеличивавших влияние скандинавского фактора в формировании древнерусской государственности[5].

На другом, антисциентистском полюсе идейной ситуации существовали различные мистические течения как православного, так и неправославного толка. К представителям первого необходимо отнести **св. Тихона Задонского** (1724–1783) и старца **Паисия Величковского** (1722–1794). Святитель Тихон основал под Воронежем монастырь, где совершал подвиг аскетического служения. Он стремился уйти от жесткой опеки синодальной организации и сосредоточиться в области созерцательно-мистической. «Сокровище духовное, от мира собираемое», главный труд подвижника, исполнено обращениями к вечности, мистическими прозрениями, освещением жизни сакральными ценностями, убеждением, что разум без

веры становится слепым орудием страстей. Старец Паисий также искал отшельнического, уединенного жития, посетил Афон, где приобщился подобно преп. Нилу Сорскому к роднику православного безмолвия, исихастской и старческой традиции. Он собрал труды святых отцов в своем переводе, которые составили многотомное «Добротолюбие». Соединяя таланты ученого, филолога, педагога, Паисий способствовал возрождению монашества в России и особенно формированию старчества, центром которого станет Оптина пустынь[6].

Интереснейшим явлением в духовной жизни империи был странствующий философ, украинский мыслитель **Григорий Сковорода** (1722–1794), оказавший заметное воздействие и на русскую мысль, потому и уместно вспомнить его в изложении истории отечественной философии. Владея древними и современными языками, будучи блестящим стилистом и вдохновенным поэтом, он создал ряд изящных по форме, глубоких по содержанию лирико-философских сочинений в символике и стиле поэтики **барокко.** Сковорода был свободным религиозным мыслителем сократовского типа[7]. В его антропологии и гносеологии проступает тайноведение сердца, кардиогносия как особый сокровенный путь познания мира и самого себя. Проникая сквозь зыбкость земного к нетленности небесного, от грез внешнего эмпирического человека к его истинной сущности, он обращается к идеалу, к "древу жизни", к "всечеловеку" — Иисусу Христу. На творчестве Сковороды также прослеживается влияние католической барочной стилистики. В целом он предстает ярким мыслителем восточноевропейского региона[8].

В XVIII в. Россию охватило общеевропейское увлечение **масонством,** которое представляло весьма причудливое соединение ритуалов тайных лож, эзотерических учений, социальных утопий, внецерковной мистики, порою радикальных, а порою либеральных новаций. Образованной интеллигенции традиционное православие казалось нередко инертным, замшелым, пресным. Ее религиозный романтизм и индивидуализм искали экзотического тайноведения, каббалистики, мистериософии, гностицизма, оккультизма, спиритуализма[9].

Масонство проникло в Россию из Англии, Швеции, Германии преимущественно в форме розенкрейцерства и мартинизма. К концу века насчитывалось более ста лож, издавались журналы, переводились произведения Сен-Мартена, Иоанна Масона, Якоба Бёме; немецкие профессора И. Штаден и И. Шварц пропагандировали масонские идеи перед студентами Московского университета. Увлечение масонством испытали не только представители утонченной аристократии вроде князя И. Лопухина, но и такие видные деятели культуры, как издатель Н. И. Новиков, архитектор В. И. Баженов, моралист С. И. Гамалея, которые искренне поверили в союз "братства и любви", в нравственное самосовершенствование, внецерковный гуманизм, поиск высшего "сокровенного человека"[10].

Масонство по-своему противостояло антирелигиозным течениям, в частности весьма популярному в Европе и России **вольтерьянству** как секуляризованной интеллигентской идеологии, где культ критически мыслящего индивида, стоящего над темной толпой, возводился в высшую добродетель просвещенного разума[11]. Этический релятивизм, нравственный нигилизм, эгоцентризм и аморализм — это также характерные отличия духа XVIII столетия, отринувшего традиционные нормы добродетельного поведения. От императрицы до служанок, от канцлеров до гувернеров — все стали искать чувственных удовольствий, наслаждения ускользающими прелестями сиюминутной жизни, смены впечатлений, легкомысленно забывая о неминуемой моральной расплате, личной и своего поколения. Вихрь XVIII столетия, апофеоз блестящего барокко, мишура светской жизни захватили и развратили многих деятелей культуры, которые потом сетовали на свою "испорченность".

2. ЖИЗНЕННАЯ И ФИЛОСОФСКАЯ ДРАМА РАДИЩЕВА

Каялся в этом и один из самых ярких, типичных сынов столетия **А. Н. Радищев** (1749–1802), фигура весьма сложная, противоречивая, мятущаяся, бросающаяся в крайности от слезливой сентиментальности до кровожадных призывов к казни царского семейства, и совершенно далекая от стилизованного образа стойкого революционера и несгибаемого материалиста, каким его пытались рисовать в недавнем прошлом с пропагандистско-воспитательными целями[13].

Поклонник Гельвеция, Руссо, Монтескье, выученник немецких философов, вернувшись в Россию, Радищев стал горячо проповедовать идеи радикальных просветителей, бичуя нестроения российской действительности и одновременно делая неплохую карьеру. В 1790 г. он стал управляющим Петербургской таможней. В том же году вышло знаменитое «Путешествие из Петербурга в Москву», написанное под влиянием «Сентиментального путешествия» Стерна. Более неподходящего момента было трудно подыскать, ибо во Франции только что произошла революция, Екатерина II пребывала в крайне возбужденном состоянии. Если ранее она снисходительно смотрела на масонские, либеральные и даже радикальные забавы, то теперь решила в корне пресечь крамолу. И Радищев, которого постоянно преследовал неумолимый рок, попал, как и Новиков, под горячую руку самовластной императрицы, еще недавно ведшей любезную переписку с французскими правителями, пытаясь создать в европейском общественном мнении имидж мудрой и справедливой правительницы, что ей в немалой степени удавалось.

Признание автором своего замысла "преступным", а книги — написанной "по сумасшествию" не спасло его от наказания. Правда, смертная казнь была заменена ссылкой в Сибирь. Вначале в творчестве Радищева доминировал интерес к социальной тематике,

теориям естественного права и общественного договора, проблемам государственного устройства и проступал пафос свободы, квинтэссенцией которого стала ода «Вольность». Испытав подобно Достоевскому экзистенциальное потрясение в близкой к смерти пограничной ситуации и отправившись подобно ему в Сибирь, он смирился, перегорел и углубился в философско-антропологические размышления, собранные в наиболее серьезном сочинении — трактате «О человеке, о его смертности и бессмертии», состоящем из четырех книг-частей.

В первых двух книгах, апеллируя к опыту, здравому смыслу, естественным наукам, Радищев добросовестно перечисляет аргументы в пользу примата материального начала, ограничения человеческого существования только земным бытием, его "сходственности" с растениями и животными, неумолимости природных законов (все это потом будут старательно цитировать сторонники диалектического материализма). Однако в третьей и четвертой книгах он утверждает, что "смерть есть не что иное, как естественная перемена человеческого состояния", и приводит троякие доводы в пользу бессмертия души: **метафизический,** состоящий в том, что мыслящая душа неразложима на составляющие и неразрушима вовеки; **виталистический,** согласно которому человек является носителем неуничтожимого жизненного начала; **субстанциональный,** ибо наш разум дан не от телесности, но свыше как дарование духовное, руководящее и управляющее всеми органами и человеком в целом. Трактат заканчивается патетической фразой: "Ты будущее твое определяешь настоящим, и верь, скажу паки, верь, вечность не есть мечта"[13].

Ссылка опального мыслителя закончилась в 1796 г. при восшествии на престол Павла I. При воцарении Александра I он был привлечен к работе комиссии по составлению либерального законодательства, но, не найдя понимания, впал в депрессию и покончил с собой. Жизненная драма Радищева была не только следствием неуравновешенности, экзальтированности, нетерпимости его натуры к мерзостям жизни или жестокости властей предержащих. Основная причина коренилась ***в крахе освободительной утопии радикального крыла Просвещения как европейского, так и российского.***

Страстно поверив в идеалы свободы, равенства и братства, ставшие знаменем Французской буржуазной революции, сделав их пропаганду смыслом жизни, Радищев увидел не только кровавый террор якобинцев, но и жестокую тиранию Наполеона, превзошедшую абсолютизм Людовиков, и его цезаристские замыслы по подчинению Европы и России. Подобный финал обожествляемого революционного движения XVIII в. не мог не подкосить поверившего его идеалам талантливого русского мыслителя, вобравшего в себя и не выдержавшего проникших в сердце коллизий своего времени.

Драма Радищева стала знаменательным предупреждением для будущих российских революционеров, предвосхищением их

собственной участи, трагедии и гибели царской семьи, разрушением основ и потрясений самого бытия Отечества. Она показала, что нельзя идеализировать, обожествлять революцию, что это кровожадный молох, требующий жертв, что шествие через катаклизмы есть не лучший путь развития, но путь, связанный с неимоверными издержками общества и страданиями людей. Однако отечественные революционеры не захотели осмыслить финал радищевской трагедии и ее конечный итог, а взяли у него лишь пафос нетерпимости, жажду разрушения старого мира, ненависть к самодержавию и, сотворив из него разрушительного идола, стали поклоняться ему. Но подлинный Радищев и революционный кумир с лицом Радищева — это разные явления, каждое из которых требует особого осмысления.

Антиподом, постоянным оппонентом и объектом то скрываемой, то прорывающейся ненависти Радищева была **Екатерина Великая** (1729–1796). Чистая немка по крови, лютеранка по крещению, принцесса Софья Фредерика Августа Анхальт-Цербстская сделала ослепительную карьеру, выйдя замуж за Петра III, а после его насильственного устранения, ею же организованного, стала российской императрицей, на долголетнее правление которой приходится полоса наибольшего процветания и расширения империи в XVIII в., а также обострения российских проблем, главными из которых были крепостное состояние большинства подданных и пугачевщина.

Европейски образованная, знавшая современную французскую и немецкую литературу, обменивавшаяся посланиями с Вольтером и Гриммом, купившая для России библиотеку Дидро, она хорошо подготовила себя к роли российской императрицы: приняла православие, выучила русский язык, проштудировала отечественную историю, много путешествовала по стране, полюбила ее и правила с большим толком, заслужив от придворных пиитов пышные сравнения с Минервой, Семирамидой Севера. Впрочем, оппозиционно настроенные старообрядцы сравнивали ее с блудницей вавилонской, к чему тоже имелись основания, ибо фаворитизм, болезнь "осьмнадцатого века", достиг при ней широчайшего распространения.

При всем при том Екатерина II была не только искушенным потребителем культуры, но и небесталанным ее творцом. Она написала несколько неплохих пьес, исторических драм на сюжеты из русской истории, заметок и посланий частным лицам, официальным учреждениям по ряду серьезных вопросов, интересно ее мемуарное наследие. Во всяком случае, она бы дала немалую фору многим советским философам, которые убежденно считали себя настоящими мыслителями, ее же таковой не признавали. Однако времена ненависти к монархии миновали, и Екатерина II, признаваемая еще с прошлого века как недурной писатель, должна быть признана и как своеобразный философ на троне, мечта многих просветителей. Ее социальная позиция также заслуживает внимания; она была необходима и оправдана существовавшим тогда раскладом сил, что прекрасно показал, в частности, Пушкин в «Капитанской дочке», где правде угнетенного народа в лице Пугачева он противопоставил

правду государственного порядка в лице поручика Гринева и стоящей за ним императрицы. Для более глубокого знакомства с наследием Екатерины II полезно почитать ее двенадцатитомное академическое собрание сочинений, изданное в начале нашего века.

3. ФИЛОСОФИЯ В УНИВЕРСИТЕТАХ И АКАДЕМИЯХ

Наряду с мыслителями дилетантами, любителями, занимавшимися философией по страсти и призванию души, доля коих была в нашем Отечестве всегда велика, ***в XVIII столетии в России заявляет о себе профессиональная философия, которая начала складываться еще в предыдущем веке.*** Ее центром стал Московский университет. Крупным очагом светской и религиозной философии был Петербург с его Академией наук, гражданскими и военными учебными заведениями и Духовной академией. Соответственно православная философия преподавалась и развивалась в разбросанных по империи духовных заведениях, прежде всего семинариях и академиях.

В существовавшем с 1755 г. Московском университете философский факультет, включавший филологическое и историческое отделения, был ведущим сосредоточением гуманитарной науки. Ученик Ломоносова, обучавшийся еще в Славяно-греко-латинской академии, ставший ректором гимназии при университете, **Н. Н. Поповский** (1730–1760) произнес при ее открытии речь на латинском языке «О содержании, важности и круге философии», которая стала инаугурационной для курса лекций, читавшихся уже на русском языке. Он написал ряд любопытных работ по древней и новой философии, обращенных к юношеству, перевел «Мысли о воспитании» Локка и несколько античных и европейских педагогических и философских трудов, однако прожил недолгую жизнь и, очевидно, не успел сказать своего главного слова[14].

В Московском университете появилась целая плеяда профессоров философии и права, которые предлагали не только студентам, но и вольнослушателям увлекательные курсы, пропагандировали философские знания, знакомили с древней и новейшей мыслью, писали собственные сочинения и переводили зарубежные. Среди них можно указать на **Д. С. Аничкова** (1733–1788), автора «Рассуждения из натуральной богословии о начале и происшествии натурального богопочитания», где рассматривается разнообразие естественных языческих религий и связанные с их анализом психологические, антропологические, гносеологические вопросы[15].

Получивший дополнительное образование в университете Глазго, где особым успехом пользовались курсы Адама Смита, **С. Е. Десницкий** (ок. 1740–1789) читал лекции и написал ряд сочинений по юриспруденции, религиоведению, социологии, этике, отличающихся логической ясностью, четкостью, доказательностью изложения. Указывая на процветание передовых европейских

наций как на вершину человеческой истории, он видел причину их успеха в "коммерческом состоянии", активной предпринимательской и социальной деятельности[16].

Профессор элоквенции (красноречия), переводчик, редактор многих университетских трудов **А. А. Барсов** (1730–1791) выступал с яркими речами, в том числе на открытии университета, оставил ряд филологических и педагогических сочинений, переводил западных авторов. Он был популярен среди студентов, как были популярны идеи многих его профессоров-коллег. Однако, при всем к ним почтении, признавая их важную роль в пропаганде философского знания с университетской кафедры, следует признать, что они, равно как и профессиональная философия в целом, не дали в России XVIII в. каких-либо выдающихся результатов, быть может потому, что это столетие было во многом веком ученичества. Гораздо большее влияние на умы имели Радищев, Новиков, Фонвизин, Щербатов, Ломоносов и другие непрофессионалы в философии, чутко отзывавшиеся на злободневные, острые, больные вопросы общественного бытия.

Что касается преподавания философии в духовных заведениях, то оно велось по латинскому образцу, как это установили Феофан Прокопович и **Феофилакт Лопатинский** (1680–1741), сыгравший немалую роль в становлении профессиональной философии. Украинец, выпускник Киево-Могилянской академии, обучавшийся в ватиканском коллегиуме св. Афанасия, был профессором философии, префектом Славяно-греко-латинской академии, вице-президентом Синода, сторонником Стефана Яворского. В перипатетическом стиле он излагал метафизику, диалектику, состоящую из "логики мажор" (большой логики) и "логики минор" (малой логики), и физику как учение о природе в богословской его интерпретации. Сохранились рукописные курсы его лекций, которые сейчас начинают исследоваться (А. В. Панибратцев). Заметим, кстати, что украинские ученые давно и основательно изучают труды профессоров Киево-Могилянской академии и ее связи со Славяно-греко-латинской (В. М. Ничик, В. С. Горский, М. В. Кашуба, Я. М. Стратий и др.).

Постепенно с адаптированных к православию католических курсов, построенных в духе поздней схоластики, переходят на протестантскую литературу, образцом которой стал учебник Ф. Баумейстера, выдержавший несколько изданий. В нем излагались метафизика, этика и логика, согласно системе Лейбница–Вольфа. Немаловажным фактором стал начавшийся переход преподавания богословия и философии с латинского на русский язык — (с сохранением преподавания классических языков как непременных для фундаментального образования), что позволило постепенно формировать отечественный современный категориальный аппарат отвлеченного мышления. Однако тяжеловесная, схематизированная, внешняя западная ученость и эрудиция с трудом давались как российским преподавателям, так и российским учащимся, жаждавшим

богословской и философской премудрости, соответствующей православной и национальной традиции.

Были среди них и яркие, талантливые личности, например митрополит **Платон (Левшин)** (1737–1811). Он был церковным иерархом, совершенно немыслимым для древнерусского периода и весьма характерным для своего столетия. В нем сочетались благочестивая набожность и светская изысканность, твердость убеждений и романтическая мечтательность, монашеское служение и руссоистская робинзонада, уход из мира и стремление возвысить, просветить, сделать влиятельным сословием духовенство, к которому полупрезрительно относилась немалая часть европеизированной аристократии. Его любимое детище — Вифанская семинария, построенная в скиту близ Троице-Сергиевой лавры, где он хотел осуществить свой идеал духовного образования на лоне природы, более органичный и близкий православию, нежели господствовавшая тогда схоластическая система латинского образца. Платон обучал великого князя; эти уроки были изданы книгой под названием ***«Православное учение, или Сокращенная христианская Богословия»,*** первый опыт изложения богословской системы на русском языке в новое время[17].

Недостаточность систематического и профессионального корпоративного философского развития на отечественной почве в известной степени компенсировалась деятельностью талантливых одиночек. Среди них был **Г. Н. Теплов** (1717–1779), колоритная личность романтического века, сделавший благодаря связям с царским двором карьеру от сына истопника до статс-секретаря Екатерины II, сенатора и тайного советника. Вместе с графом Разумовским он много путешествовал по Европе, знал западные языки, увлекался искусством, музицировал, писал «Рассуждения о стихотворстве», составлял различные проекты, в том числе «Регламент Академии наук». Будучи сторонником вольфианской системы, написал трактат «Знания касающиеся вообще до философии», весьма симптоматичный по названию и содержанию, в котором доходчиво излагались прописные истины западной мысли[18].

В разнообразном спектре жанров философской литературы появляется такая разновидность, как утопический роман, образцом которого можно считать «Путешествие в землю Офирскую», где повествуется об идеальном дворянском государстве, процветающем благодаря строгому порядку. Его автором был **М. М. Щербатов** (1733–1790). В противоположность выходцам из "подлого сословия" он являлся представителем знатнейшей княжеской семьи, восходившей к роду Рюриковичей, и состоял в мягкой аристократической оппозиции правительству, выразившейся в критическом сочинении «О повреждении нравов в России», где давалась неприглядная картина льстецов, толпившихся у трона. Щербатов написал много сочинений, в том числе богословско-философских («Рассмотрение жизни человеческой», «Разговор о бессмертии души» — подражание платоновскому «Федону»), но главным, хотя и незавершенным,

его трудом является семитомная «История Российская от древнейших времен», доведенная до эпохи «Смутного времени» начала XVII в.[19]

Сложившаяся с начального периода отечественной мысли связь философии с литературой и искусством продолжает существовать в новых условиях вестернизированной культуры. Известный писатель-сатирик **Д. И. Фонвизин** (1743–1792), исконную остзейскую фамилию которого писали до революции фон Визин или фон-Визин, в литературных и публицистических сочинениях критически анализировал общество с просветительских позиций. Крупнейший просветитель **Н. И. Новиков** (1744–1818) не только опубликовал массу переводов и оригинальных творений русской литературы, в том числе допетровской, в основанных им литературных, сатирических, научных журналах и изданиях, но и написал несколько работ этико-антропологического характера и педагогической направленности. Его неоспоримой заслугой является введение в читательский оборот произведений Локка, Бэкона, Дидро, Руссо, Паскаля и многих других европейских мыслителей. В «Опыте исторического словаря о российских писателях», первом систематизирующем обзоре подобного рода, содержится ряд положений эстетики сентиментализма, главой которой являлся в конце XVIII – первой половине XIX вв. Н. М. Карамзин[20].

Недостаточно оценен в философском отношении видный поэт, теоретик искусства, моралист **Г. Р. Державин** (1743–1818). Вельможный сановник времен Екатерины II, министр юстиции при Александре I, он не утратил до последних лет живого ума, непосредственности чувств, поэтического дарования. Музыка его стихов лучше всего выражает дух XVIII в., философская лирика содержит размышления о смысле бытия, а эпическая поэма «Бог» в яркой образной форме выражает глубокий метафизический смысл мироздания и его духовной первоосновы. Столь же философичны его творения «Река времен», «Водопад», «На смерть князя Мещерского» и ряд иных, часть которых еще не опубликована. Его любимым Парнасом, где муза вдохновляла поэта, было живописное имение Званка на берегу Волхова под Новгородом, ныне пребывающее, как и многие другие дворянские усадьбы, характерные для XVII–XIX вв. родники отечественной культуры, в печальном запустении, а ведь некогда это были уникальные уголки поэтической, вдохновенной, гармонически сочетающей творения архитектуры и искусства с родной природой и сельским бытом ушедшей в прошлое российской жизни. Без них не было бы золотого и серебряного века русского искусства и русской мысли[21].

Завершая краткий обзор идейно-философской ситуации в России XVIII в., уместно сказать, что она характеризовалась динамизмом и противоречивостью, которые стали проявлять себя еще накануне петровских реформ, но достигли апогея после их проведения. Возникает светская секуляризованная мысль, развиваются точные науки и соответствующий им сциентистский тип мышления.

Вместе с тем никогда не наблюдалось такого увлечения мистикой, особенно внецерковной. Диапазон идейных поисков, духовных устремлений, жизненных позиций становится необычайно широким: от крайнего радикализма ниспровергателей основ до тихого смирения монашествующих, от повального увлечения западной модой не только на одежду и манеры, но и на мысли до стойкой старообрядческой оппозиции, хранившей наследие Древней Руси в самый неблагоприятный для его сбережения период.

Примером ее является деятельность братьев **Андрея** (1674–1730) и **Семена** (1682–1740) **Денисовых.** Потомки князей Мышецких, которые основали процветавший Выговский скит в Олонецкой губернии, ставший духовным, культурным и экономическим центром ревнителей древнего благочестия, они являются авторами многих сочинений, в том числе «Поморских ответов», содержащих серьезную богословско-философскую интерпретацию вероучительных и догматических вопросов, а также дававших свою критическую оценку происходивших в стране перемен.

К концу столетия изменчивый, мятущийся, романтический дух барокко стал иссякать, постепенно уступая первенство новому стилю, более соответствующему эпохе. Таковым стал **ампир,** римская четкость и грандиозность которого восхищали Наполеона и других властителей Европы. В России же первой половины XIX в. ампир наиболее адекватно выражал дух империи при Александре I и Николае I. Символом той эпохи, самым ярким и грандиозным, служит ансамбль центральной части Санкт-Петербурга с Александринским столпом, аркой Генерального штаба, Адмиралтейством и громадой Исаакиевского собора над быстро текущей к западу Невой.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] См.: *Флоровский Г. В.* Пути русского богословия. Киев, 1991. С. 82–89.

[2] См.: История философии в СССР: В 3 т. М., 1968. Т. 1. С. 280.

[3] *Татищев В. Н.* Разговор о пользе наук и училищ. М., 1987. С. 2–3.

[4] См.: *Посошков И. Т.* Книга о скудости и богатстве. М., 1951.

[5] См.: *Ломоносов М. В.* Избр. философские произведения. М., 1950.

[6] См.: *Зеньковский В. В.* История русской философии: В 2 т. Л., 1991. Т. 1, ч. 1. С. 60–64.

[7] См.: *Эрн В.* Григорий Саввич Сковорода: жизнь и учение. М., 1912.

[8] См.: A History of Russian Philosophy: From the Tenth Through the Twentieth Centuries / Ed. V. A. Kuvakin. Buffalo, 1994. P. 30–33.

[9] См.: *Пыпин А. Н.* Русское масонство XVIII и первой четверти XIX вв. Пг., 1916.

[10] См.: Русская философия второй половины XVIII в. / Сост. Б. В. Емельянов. Свердловск, 1990. С. 252–300.

[11] См.: *Зеньковский В. В.* Указ. соч. Т. 1, ч. 1. С. 86–90.

[12] См.: История философии в СССР. М., 1968. Т. 2. С. 101–132.

[13] Цит. по: Русская философия второй половины XVIII в. С. 388.

[14] См.: Там же. С. 5–12.

[15] См.: История философии в СССР. Т. 2. С. 40–44.

[16] См.: Русская философия второй половины XVIII в. С. 32–72.

[17] См.: *Флоровский Г. В.* Указ. соч. С. 104–114.

[18] См.: Русская философия второй половины XVIII в. С. 212–235.

[19] См.: A History of Russian Philosophy: From the Tenth Through the Twentieth Centuries. P. 81–86.

[20] См.: Русская философия второй половины XVIII в. С. 145–165.

[21] См.: Русская философская поэзия: Четыре столетия / Сост. А. И. Новиков. СПб., 1994. С. 47–52.

Глава 2. ДВУЛИКИЙ ЯНУС

Противостояние Запада и России, не единожды потрясавшее континент и связанное на этот раз с борьбой наполеоновской Франции и ее сателлитов против монархических режимов, перешло из конца XVIII в. в новое столетие. Оно привело к ряду военных кампаний, эпопее 1812 г., падению Бонапарта, установлению нового порядка в Европе, гарантом которого во многом стала Российская империя, вплоть до ее поражения в Крымской войне.

1. ЛИБЕРАЛЫ, РАДИКАЛЫ, КОНСЕРВАТОРЫ

Начало века осветила "александровская весна" — кратковременный период либеральных проектов, комиссий, предложений при поощрении царя, желавшего преобразовать страну не жестокими методами, как его венценосный предок сто лет назад, но гуманным, человеколюбивым, просвещенным способом. Видными теоретиками либеральной реформистской идеологии стали **Н. С. Мордвинов** (1754–1841) и **М. М. Сперанский** (1772–1839). Первый являлся представителем ориентированной на перемены части дворянства, увлекавшейся французским Просвещением и британской политико-экономической мыслью. Мордвинов был знаком с Бентамом и Смитом, переписывался с ними, пытался внедрить идеи прогрессивного развития и утилитаризма в российской среде, подготовить общество к установлению полноценных гражданских свобод и прежде всего к отмене крепостного права[1].

Подобно комете быстро взлетел и быстро угас на российском небосклоне его младший единомышленник Сперанский. Сын бедного провинциального священника благодаря своим талантам, трудолюбию, энтузиазму стремительно выдвинулся на служебной стезе, достигнув должности государственного секретаря, главного разработчика реформ. Личность весьма неординарная — выпускник духовной семинарии и академии, антиортодокс по своей сути, член масонских лож, политический романтик, — он был в фаворе, пока ему благоволил император. Понимая, что старый, феодальный по существу, порядок вещей должен быть преобразован в новый, конституционный, либерально-правовой, Сперанский во «Введении к уложению государственных законов» настойчиво и последовательно излагает программу реформ в юридической и политической сферах. Касательно идеологии его взгляды изложены в «Предварительных рассуждениях о просвещении в России вообще». Но дворянское консервативное крыло не допустило проведения реформ, оттеснило Сперанского от власти, а либеральный в начале царствования Александр I постепенно отошел от своего прекраснодушия, от чего, быть может, и страдал в последние годы жизни, дав повод к созданию легенды о старце Федоре Кузмиче после своей неожиданной кончины в Таганроге.

Наряду со сторонниками легального, законного, эволюционного преобразования России в страну новоевропейского буржуазного типа появились и радикалы, объединявшиеся в тайные общества, целью которых был государственный переворот — устранение правящей династии вплоть до ее физического уничтожения, решительная ломка всей экономической, политической, правовой структуры. Это революционное движение, известное под названием движения декабристов, было весьма разнородным, и потому рассмотрение каждого из его участников требует дифференцированного подхода.

Одним из лидеров стал **П. И. Пестель** (1793–1826), выступавший за благоденствие общества и составляющих его граждан на основе справедливых законов и без узурпации власти монархом. Он полагал, что XIX столетие есть "век революций", которые последуют за французской и американской, но в России, боясь пугачевщины и стихийных бунтов, он предлагал осуществить верхушечный переворот дворцового типа, как это делалось не раз в минувшем веке, и уже сверху проводить радикальные реформы[2].

Н. М. Муравьев (1793–1843), подобно братьям Бестужевым и К. Рылееву, обращался к истории доимперской Руси, к традициям республиканского Новгорода, общинно-вечевой организации городского и сельского самоуправления, нередко идеализируя древние обычаи и нравы. Их оппонент **М. С. Лунин** (1787–1845) призывал "стряхнуть старые привычки", искать опору не в стародавних временах, но обратиться к опыту передовых наций, для чего надо усиленно просвещать народ, особенно юное поколение[3].

Декабристы интересовались не только политическими и социальными, но и религиозно-метафизическими проблемами. Будучи весьма образованными людьми, они оперировали в спорах концепциями многих европейских и русских мыслителей, но сами в философско-богословском отношении не создали чего-либо значительного. Из их опусов можно отметить произведение Н. Д. Якушкина «Что такое жизнь?», «Философские записи» Н. А. Крюкова, «Элегии» В. Ф. Раевского, которые содержали обычный для дворянской интеллигенции того времени набор идей, образов, сентенций, преимущественно заимствованных из западной литературы. Невольно привлекают искренность, стремление дойти до истины, равно как благородный порыв послужить отечеству и освобождению народа, протест против тирании. Однако нельзя принять навязывание ими обществу и народу своих программ.

Параллельно радикальным существовали охранительно-консервативные течения, ставившие своей целью сохранение стабильности общества и государства. В 1812 г. глава Российской Академии наук **А. С. Шишков** (1754–1848) опубликовал «Рассуждение о любви к отечеству», где осудил "вредные западные умствования", губительные для простодушного русского народа; он же настаивал на закрытии кафедр философии в университетах, что позднее и произошло. Вместе с тем Шишкова не следует считать лишь обскурантом: он сделал немало полезного для отечественной науки.

Вместе с Шишковым за возрождение основ национальной культуры после грозы 1812 г. выступили многие писатели, мыслители, деятели науки. Примечательно, что глава сентиментализма **Н. М. Карамзин** (1766–1826), постоянный оппонент ученого адмирала, выступил с «Запиской о древней и новой России», направленной против реформ Сперанского, где доказывал необходимость монархического устройства и учета традиций народа. В более развернутом виде и на обширном материале эти же идеи он излагал в многотомной «Истории государства Российского». "Колумб российских древностей", по выражению Пушкина, в немалой степени способствовал росту национального самосознания. Его сочинениями, в том числе томами «Истории», зачитывалась вся образованная Россия[4].

Позднее оформилось патриотически-охранительное направление, сторонники которого подняли на щит знаменитую триаду "православие, самодержавие, народность". Одним из столпов этого движения был выходец из народа, внук крепостного крестьянина **М. П. Погодин** (1800–1875). Видный историк, профессор Московского университета, собиратель древностей, литератор, он с православных провиденциалистских позиций описывал и объяснял социальную и культурную историю страны, которая сильна единством веры, царя, отечества. Объединив вокруг журнала «Москвитянин» оппозиционно настроенных к официальному Петербургу единомышленников, Погодин стал знаменем консервативно-патриотического направления.

В редакцию «Москвитянина» входил **С. П. Шевырев** (1806–1864), также профессор университета, автор основательной истории русской литературы с древнейших времен. Он был сторонником чистого искусства, не смешиваемого с политикой и низменными человеческими побуждениями; выступал против натуралистической эстетики, утилитаризма и рационализма в искусстве, будучи сторонником платоновского понимания процесса творчества как вдохновенного иррационального акта, не могущего быть осмысленным в ограниченных категориях рассудка.

2. ПРОБУЖДЕНИЕ НАЦИОНАЛЬНОГО САМОСОЗНАНИЯ В ФИЛОСОФИИ

Поиски самобытного начала в отечественной истории, давно ощущавшаяся потребность в создании оригинального, незаимствованного идейного течения привели к возникновению **славянофильства,** что было естественной реакцией на предшествовавшую одностороннюю европеизацию страны. Идеологию славянофильства, его крайности, кажущийся чрезмерным протест против насильственной европеизации России, явную идеализацию мира Древней Руси — все это нужно рассматривать не изолированно, но в контексте XVIII–XIX вв. и как часть общей идейной ситуации, в непременной связи с западничеством, которое при всей полемике со

славянофильством было неотделимо от него, образуя удивительный двулик российского Януса, обращенного к прошлому и будущему, исконному и чужеземному. Наличие подобных противостоящих и одновременно дополняющих друг друга течений мысли, число которых все возрастало, придавало остроту, накал полемики, экспрессию общему идейно-философскому процессу в России[5].

В истории славянофильства можно условно выделить его предтеч (Погодина, Шевырева), ранних классиков (Киреевского, Хомякова, Аксакова), представителей официальной народности (Самарина, Уварова), поздних апологетов (Данилевского, Страхова), неославянофилов начала XX в. и их продолжателей в наше время (Белова, Распутина, Солженицына), если под "славянофильством" или "русофильством" широко понимать патриотическую линию в развитии мысли в разнообразии ее версий и оттенков.

Ранние славянофилы выступили против прозападной ориентации своего правительства и культурной элиты, встали к ним в идейную оппозицию, приобрели ореол гонимых за православную матушку Русь. **И. В. Киреевский** (1806–1856) был одним из вождей и страдальцев за славянофильские идеи в полицейское царствование Николая I. Получив прекрасное образование, зная древние и новые языки, посетив Европу, где общался с Гегелем, Шеллингом, Океном, он выступил со статьей «Девятнадцатый век» в основанном им журнале «Европеец», тут же запрещенном царем. Столь же негативную оценку вызвала опубликованная позднее в «Москвитянине» обширная статья «О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России». Отданный под надзор полиции, с "мрачной думой на челе", он прожил последние годы в деревне, часто посещал Оптину пустынь, где сблизился со старцами, там же был погребен после кончины. Критикуя западный рационализм за его узость, Киреевский последней своей работой «О необходимости и возможности новых начал для философии» предвосхитил критику позитивизма Владимиром Соловьевым. Он выступил сторонником **цельного знания,** где сочетаются рассудок и сердце, любовь и интеллект, вера и рацио, предвосхитив плодотворный синтез патристики, современной образованности, чуткого отношения к отечественному наследию, который дал впоследствии плодоносные результаты[6].

"Ильей Муромцем" славянофилов, по словам Герцена, высился **А. С. Хомяков** (1804–1860), выдающийся мыслитель и вождь всего направления. В отличие от меланхолика Киреевского он был натурой страстной, энергичной, отважно бросавшейся в идейный спор и боевое сражение. Много ездил по Европе, принимал участие в русско-турецкой войне; несмотря на распространявшийся среди молодежи нигилизм строго соблюдал все обряды православной церкви, отрастил бороду и носил старинное русское платье. Творческое наследие Хомякова велико и включает поэтические, публицистические, философские и богословские сочинения, отличающиеся великолепной эрудицией, глубиной мысли и полемическим задором.

Его живой русский ум питал отвращение к педантизму систем, потому у Хомякова нет таковой. Но те проблемы, за осмысление которых он брался, проступают в его интерпретации весьма серьезно и оригинально. Он выступал за "всецелый разум" и "живую истину", за соборность как свободное единство в церкви и общинный характер русской жизни, за примирение сословий и великую миссию России. Его девизом стали слова, обращенные к соотечественникам: "Время подражания проходит!"[7]. Не идеализируя российскую действительность, Хомяков осуждал несправедливые порядки, учреждения и установления империи, призывал к покаянию после поражения в Крымской войне и к реформам в царствование Александра II. Программное сочинение «О старом и новом» и незавершенные фундаментальные «Записки о всемирной истории» («Семирамида») небезынтересны для современного читателя.

К. С. Аксаков (1817–1860), сын известного писателя, поначалу увлекался западничеством, был близок Станкевичу и Белинскому, но затем отошел к славянофилам. Натура прямодушная, самозабвенно любящая родную историю, он посвятил ей не только научные труды по нравам и обычаям древних славян, но и драматургические, поэтические, лирические сочинения вроде «Освобождения Москвы в 1612 г.» и «Олега под Константинополем». Аксаков среди славянофилов наиболее резко отзывался о реформах Петра I, искалечивших, по его мнению, традиционные отношения на Руси; столь же непримирим был он в критике язв Запада. Взошедшему на трон Александру II он не побоялся подать «Записку о внутреннем состоянии России», где обращался с призывом дать больше свободы народу, возобновить традицию созыва земских соборов, не допускать крайними мерами роста экстремизма в стране, который начинал угрожать стабильности государства[8].

Видным общественным деятелем, принимавшим активное участие в освобождении крестьян, был **Ю. Ф. Самарин** (1819–1876), выпускник филологического факультета Московского университета. Интересна его диссертация «Стефан Яворский и Феофан Прокопович» — как серьезное исследование по истории отечественной мысли[9]. Увлекаясь немецкой философией, он хотел сначала соединить Гегеля с православием, но затем под влиянием Хомякова перешел на славянофильские позиции. Будучи в Прибалтике, выступил против привилегий остзейских немцев в защиту русского населения, за что был отозван, арестован и отсидел небольшой срок в Петропавловской крепости. Его философские взгляды связаны с вопросами православной антропологии, которую он считал более важной, чем онтологию и гносеологию, рассуждая в духе зарождавшегося тогда "предэкзистенциализма". С позиций религиозного персонализма, принципом которого является субстанциональная связь человека с Богом, он выступал против западного индивидуализма. В конце жизни Самарин приступил к написанию «Писем о материализме», где хотел развенчать антигуманистическую сущность распространявшегося безбожного мировоззрения и его философских основ, но не успел завершить его[10].

С деятельностью славянофилов тесно связано творчество **Н. В. Гоголя** (1809–1852), который в советской историографии представлен в урезанном виде и совершенно проигнорирован как православный мыслитель (В. В. Зеньковский). Он острее многих ощущал внутреннюю духовную пустоту секуляризированной, "вольтеризированной" культуры XVIII–XIX вв. и стремился восстановить религиозные основы творчества, утраченное единство эстетического и нравственного начал. В «Выбранных местах из переписки с друзьями» и «Мыслях о Божественной литургии» Гоголь предстает как глубокий религиозный мыслитель, пророк христианского преображения культуры, сторонник не развлекательного, но теургического служения искусства, предвосхитивший многие идеи будущего религиозно-философского ренессанса, в частности концепции Вячеслава Иванова, Андрея Белого.

Религиозный романтизм становится весьма распространенным под влиянием как западных течений, так и отечественных энтузиастов. Следуя Новалису и Шлегелю, стремился вдохнуть божественный смысл в искусство **В. А. Жуковский** (1783–1852), поклонник руссоистской "культуры сердца". Но все же в его творчестве доминировало скорее обожествление искусства, чем эстетизация божественного. "Поэзия есть Бог!", — восклицал он в творческом порыве[11]. Сложную эволюцию претерпел гений нашей поэзии **А. С. Пушкин** (1799–1837), чутко отзывавшийся на современные ему идейные течения и обладавший столь редким даром прозрения глубинной сути вещей, что он превосходил своими интуициями многих казенных профессоров от философии и филологии. Достаточно вспомнить его блестящие обзоры русской литературы, исторические драмы с показом трагедии власти, полемику с Чаадаевым о судьбах России, стихотворные вариации на библейские мотивы о смысле жизни и творчества, все большее погружение в отечественную историю и вынашивание далеко идущих замыслов по ее постижению, которым не суждено было исполниться. Некоторые творения гения русской словесности заняли достойное место в недавно изданной антологии философской поэзии[12].

3. ЗАПАДНИЧЕСТВО: ЕГО ИСТОРИЯ И СУТЬ

Течением, противостоящим славянофильству и составляющим вместе с ним динамичную, уравновешенную в крайностях систему, было **западничество.** Собственно говоря, стремление в Европу, ориентация на ее институты и традиции, желание переделать Россию по западному образцу были давней мечтой многих русских. Еще в XVI в. боярин Федор Карпов и князь Андрей Курбский ставили в пример Речь Посполитую как процветающую просвещенную монархию с сеймом. В XVII в. через украинско-белорусское влияние полонизация и латинизация стали реальным фактом. В том же веке бежал в Швецию дьяк Григорий Котошихин, написавший

Петр Яковлевич Чаадаев

разоблачительные записки о московских нравах и порядках. В столице существовала процветавшая Немецкая слобода, где на зависть московитам культурно и красиво жили европейцы, сманившие юного Петра.

Про XVIII столетие достаточно сказано выше. Осознанное идейно обоснованное, выступающее как программа объяснения прошлого и утверждения перспектив на будущее, западничество складывается в первой половине XIX в. параллельно и в полемике со славянофильством. Его пророком стал **П. Я. Чаадаев** (1794–1856). Один из самых ярких и талантливых умов в полицейское царствование Николая I, он был живым протестом режиму и после смерти императора ушел вслед за ним. Родовитого происхождения, студент Московского университета, ушедший добровольцем на войну 1812 г., близкий лучшим деятелям российской культуры, друг Пушкина, единомышленник декабристов, уцелевший лишь потому, что в 1825 г. был за границей, прекрасно знавший немецкую и французскую литературу, сам писавший свои сочинения на французском — таков Чаадаев при внешнем знакомстве с фактами биографии.

Но главную суть его деятельности составляли напряженная внутренняя духовная работа, аскетическое самопожертвование ради поиска истины, глубочайшая сосредоточенность ума на сложнейших вопросах индивидуального и социального бытия. В этом плане

он разительно отличался от большинства российских философствующих дилетантов, либо старательно пересказывавших западные банальности, либо отважно решавших мировые проблемы сотрясением воздуха и скрипом пера.

Пережив духовный кризис после восстания декабристов, Чаадаев уединился в своей квартире на Старой Басманной, ставшей тихой кельей затворника-мыслителя. Плодом его напряженного труда стали «Философические письма», первое из которых было опубликовано в 1836 г. в журнале «Телескоп» **Н. И. Надеждиным,** либеральным редактором, профессором Московского университета, одним из заметных западников. Эпистолярный жанр был избран как способ исповедальной философии в духе августинианской традиции, привлекающей искренностью, сердечностью, глубиной. В лице госпожи NN как своего адресата он избрал мыслящую, алчущую истины, скованную и стоящую на перепутье Россию[13].

"Выстрелом в ночи" назвал публикацию письма другой западник — Герцен, которому не откажешь в меткости формулировок. Монаршей волей Чаадаев был объявлен сумасшедшим, ему было запрещено печататься, всю оставшуюся жизнь он прожил под жандармским надзором. Письмо прозвучало хлесткой пощечиной казенной идеологии, внушавшей оптимистическое ви́дение российской действительности. Как писал шеф жандармов Бенкендорф, у России великое прошлое, прекрасное настоящее и грандиозное будущее. Больно задели резкие высказывания Чаадаева о темном прошлом, никчемной истории, бессмысленности настоящего и неясности будущего славянофильские круги. Лишь небольшая группа радикалов восторженно приветствовала опального мыслителя.

Следует сказать, что в последующих письмах (всего их восемь, и опубликованы они были лишь в XX в.) и горько-иронично названной незавершенной «Апологии сумасшедшего» Чаадаев смягчил свою позицию и даже выступил с мыслью об особом великом предначертании России, назвав "преувеличениями" свои прежние суждения. Однако он настаивал на необходимости шокового воздействия своего первого письма, призванного разбудить, взбудоражить, спровоцировать мыслящую Россию к интеллектуальной и практической деятельности по ее пробуждению и развитию, ибо без собственных напряженных усилий она при колоссальном внешнем пространственном могуществе может быть оттеснена на периферию исторического прогресса, безнадежно отстать от динамичной Европы. Чаадаев предвидел ту постоянную коллизию, которая станет головной болью россиян вплоть до нашего времени[14].

Чаадаев считал себя "христианским философом", и он действительно был глубоким религиозным мыслителем. В отличие от столь же глубоко религиозного славянофила Хомякова он не акцентировал на православии, считая национальную идею ограниченной и отдавая предпочтение вселенской миссии христианства, которая сильнее всего выразилась в католицизме, сплотившем народы и выковавшем духовный стержень Европы. На него немалое влияние

оказали католические философы Жозеф де Местр, Бональд, Шатобриан, которые в эпоху реставрации выступали с критикой просветительства и вольтерьянства. Однако он не стал католиком, как князь Гагарин, Зинаида Волконская, Владимир Печерин, позднее Вячеслав Иванов и другие представители российской аристократии и интеллигенции.

В творчестве мыслителя доминирует "теургическое понимание истории" (В. В. Зеньковский), восприятие ее как священной мистерии, прозрение за внешними событиями внутреннего богоустановленного замысла. В провиденциалистском ви́дении панорамы развития человечества каждому народу отведена предустановленная роль. Христианство может быть понято только через историю, а история осмыслена лишь через христианство, — так полагал Чаадаев. Россия, "заблудившаяся" между Востоком и Западом, раскроет в будущем смысл общечеловеческой истории, она способна "дать в свое время разрешение всем вопросам, возбуждающим споры в Европе"[15].

Немало уделил внимания "басманный философ" христианской антропологии, связываемой им с проблемой свободы, действием природной и социальной среды, грехопадением, повреждением человеческой натуры. Преодоление греховного индивидуализма возможно в осознанном духовном сообществе, вершиной которого является церковь как братство людей, озаренных Богом. Христианский универсализм и социальный утопизм Чаадаева предвосхитили аналогичные идеи Владимира Соловьева, а косвенно — весь российский утопизм по поводу построения царства Божьего на грешной земле.

Чаадаев оказал на современников и потомков сильнейшее воздействие своими взглядами, образом жизни, драматической судьбой, искренней болью за Россию. Он неизменно привлекает внимание исследователей, диапазон оценок и суждений при этом касательно мыслителя весьма широк: от "тайного декабризма" до религиозного мистицизма. Его сложная позиция и постепенная эволюция не позволяют отнести Чаадаева к определенному групповому течению. Он стоял "особняком" и появлялся на глаза московской публике с выражением отстраненности на лице, с застывшей маской печали и тайной глубокой внутренней мысли, лишь отчасти поведанной им в своих сочинениях и беседах с немногочисленным избранным кругом людей, пользовавшихся его доверием.

ФИЛОСОФСКИЕ КРУЖКИ И СООБЩЕСТВА

Наряду с яркими, особняком стоявшими мыслителями для XIX в. характерно существование кружков, объединений, братств, салонов, лож, коллективов при редакциях журналов и других добровольных сообществ, участники коих при нескончаемых спорах и несогласиях, сохраняли благодарную признательность коллегам и

той особой атмосфере сотворчества, которую прекрасно выразил Пушкин в обращении к лицейским друзьям.

Таким интересным, но кратковременным (1823–1825) явлением была деятельность московского **кружка любомудров**, объединявшего университетскую и дворянскую молодежь, увлеченную шеллингианством, немецким романтизмом, европейскими новейшими веяниями и преимущественно западнической направленности. Главными теоретиками любомудров слыли председатель кружка **В. Ф. Одоевский** (1803–1869) и секретарь **Д. В. Веневитинов** (1805–1827). Князь Одоевский был исключительно даровитой личностью. Его перу принадлежит масса сочинений от детских сказок до фантастики, от журнальной публицистики до метафизических размышлений, от музыковедческой до педагогической литературы. Любопытен сборник эссе Одоевского под названием «Русские ночи» с тонкими психологическими заметками[16]. При всей многосторонности дарований его отличала тенденция к философской, глубокомысленной, смысложизненной интерпретации бытия. Своей задачей он ставил переключение внимания образованной публики с блестящей, но часто поверхностной французской философии на более тяжеловесную, но основательную немецкую (что постепенно и происходило), причем не только рационалистическую, но и мистическую (Эккартсгаузен, Баадер) и культурологическую (Гердер, Гёте).

По мнению Одоевского, "в человеке слиты три стихии — верующая, познающая и эстетическая", потому для целостного развития необходимо уравновешенное единство религии, философии и искусства как в отдельной личности, так и в культуре в целом. Подобная тенденция к целостному знанию, восстановлению единства культуры и гармонизации личности становится одной из основных в XIX в. Предвосхищая Бергсона, Одоевский и другие мыслители вырабатывают учение о творческой интуиции, о важности иррационального, об "инстинктуальной сфере в человеке"[17].

Среди "архивных юношей" выделялся обаянием, одаренностью, пылким энтузиазмом Веневитинов, которому судьба подарила, увы, лишь двадцать один год жизни. Сторонник эстетической линии в философии, он полагал, что "философия есть истинная поэзия", равно как истинная поэзия всегда философична, а подлинные поэты всегда мыслители, но не в узком схоластическом понимании. Преклоняясь перед Шеллингом, его философией духа, отдавая дань уважения европейской и особенно немецкой мысли, Веневитинов одним из первых настойчиво утверждал идею о необходимости созидания самостоятельной оригинальной русской философии. Но сам, к сожалению, не успел создать многого — хотя сохранилось несколько его статей, набросков, фрагментов[18].

Другой весьма влиятельный философский кружок под руководством Станкевича возник в постдекабристскую эпоху и просуществовал с 1831 по 1839 гг. Он был широк по диапазону участников в разное время в него входили Строев, Аксаков, Бодянский,

Белинский, Бакунин, Катков, разошедшиеся затем на разные позиции. В кружке велись жаркие дискуссии, оттачивалась аргументация сторон, высекались основополагающие идеи. Общая направленность была менее эстетической, более политической, нежели в кружке любомудров, но не в плане теории и практики борьбы, а в отстаивании суверенных прав личности, попираемых крепостническим режимом.

Душой, основателем и координатором философского кружка был **Н. В. Станкевич** (1813–1840), также проживший недолгую жизнь в тяжелой атмосфере николаевской России, когда угасло до времени или трагически ушло из жизни немало наиболее талантливых и вольнолюбивых натур. Станкевич глубоко постиг величие немецкой классической философии, последовательно пройдя через увлечение Шеллингом, Кантом, Фихте, Гегелем, дойдя до Фейербаха. Он уехал в Германию, слушал лекции в Берлинском университете, но слабое здоровье вынудило его переехать в Италию, где он и скончался в лермонтовском возрасте. Будучи романтиком по складу души, Станкевич стремился постичь строгость и основательность немецкой философской школы, взяв идею единства истории, природы и космоса у Шеллинга, примат этического у Канта, самоценность личности у Фихте, всеобъемлющую систематику и диалектику у Гегеля. Не успев создать крупных работ, лишь частично отразив свои идеи в переписке с друзьями, Станкевич дал важный импульс в изучении немецкой философии, что повысило общий теоретический уровень философии отечественной[19].

В кружок Станкевича был вхож **В. Г. Белинский** (1810–1848), один из первых представителей разночинной интеллигенции, человек весьма увлекающийся, экзальтированный, склонный к крайностям. Неудавшийся литератор, но блестящий критик, он стал кумиром радикально настроенной молодежи. Его подлинный облик далек от вымышленного советской историографией "убежденного материалиста" и "воинствующего атеиста". В писаниях этого рыцаря с гладиаторской натурой (Герцен) можно встретить самые противоречивые идеи от преклонения перед прекрасным Божиим миром до антиправославных филиппик, от реверансов в сторону правительства до скрежета зубовного в его же адрес[20]. В конце жизни познакомившись с идеями французских социалистов, Л. Фейербаха и К. Маркса, "неистовый Виссарион" зажигается верой в их радикальные проекты, начинает, по его словам, "любить человечество по-маратовски", т. е. встает на путь оправдания большой крови ради великих освободительных идей, что отметил впоследствии Достоевский. Для этого требовалось отбросить все преграды, в том числе нравственные, и Белинский с исступлением обрушивается на Гоголя за его «Выбранные места из переписки с друзьями», видя в вере "тьму, мрак, цепи и кнут". Не только за себя, но и за всех русских он заявляет, что они — "глубоко атеистический народ". Однако полгода спустя, незадолго до смерти в статье «Взгляд на русскую литературу 1847 года» он

пишет, что "Божественное слово любви и братства не втуне огласило мир"[21].

При всех метаниях и горячечной экзальтации, превосходящей радищевскую, Белинский стал подобно ему пророком и жертвой будущего революционаризма, ступившего на путь безжалостного разрушения старой России. Его привлекала не терпеливая работа по ее переустройству, но решительная и беспощадная ломка ради ослепительных и, как оказалось, призрачных идеалов. Будучи фанатиком внезапно озарявших его идей, Белинский как страдалец в борьбе с тиранией самодержавия влиял на умы нескольких поколений, продуцируя таких же фанатиков, с религиозным пылом бросавшихся в пламя всеуничтожающей, взаимоистребительной брани. Можно понять справедливость их протеста против антидемократических традиций и гнета царского режима, в частности ненависть голодающих разночинцев к петербургскому истэблишменту, но нельзя принять их губительный экстремизм, так дорого обошедшийся России и народам, ее населяющим. Потому невозможно снять моральную ответственность с Белинского, с других теоретиков и практиков радикализма, даже сожалея об их трагических судьбах.

ГЕРЦЕН — ВОЖДЬ ЗАПАДНИКОВ

Столь же трагична судьба другого западника, из которого пропаганда высекла идола революционной борьбы, — **А. И. Герцена** (1812–1870). Сын русского аристократа А. И. Яковлева и немецкой девушки Луизы Гааг, он персонифицировал союз российского и европейского начал кровным, органическим образом. Создав вместе с другом и единомышленником **Н. П. Огаревым** философско-политический кружок среди студентов Московского университета, дав знаменитую клятву на Воробьевых горах близ заложенного архитектором Витбергом первого храма Христа Спасителя, он встал на путь энергичной борьбы за освобождение народа. Увлечение немецкой философией, в частности гегельянством, было недолгим, и он устремился к социалистическим идеям европейских мыслителей. Преследуемый властями, дважды побывав на довольно сносных условиях в ссылке (в Вятке, где судьба свела его с Витбергом, и Новгороде), в 1847 г. он эмигрировал в Европу. В Лондоне Герцен поначалу развернул бурную антицарскую пропаганду, а затем, постепенно впадая во все более тягостные раздумья, оказался "на краю нравственной гибели". Революционный романтизм сменился трезвым реализмом и осуждением мещанского Запада, тоской по России и осознанием относительности любой революционной доктрины, в которую как абсолютную истину верили несколько поколений русских радикалов.

Талантливый писатель, автор беллетристических сочинений и фундаментальных мемуаров «Былое и думы», лучшего российского сочинения подобного рода, «Писем об изучении природы», «Дилетантизма в науке» и других работ, составивших тридцатитомное

собрание сочинений, он своей главной задачей считал создание концепции "русского социализма", видевшегося как соединение европейской теории с отечественной практикой. Однако для истории культуры и философии Герцен интересен не своим радикализмом, а мощной, продуктивной мыслью, стремлением непредвзято оценить эпоху, размышлениями о Европе и России, широким диапазоном интересов — от научных открытий до эстетических концепций. В конце жизни он проницательно заметил, что победивший социализм в будущем станет консервативной идеологией и даже "будет побежден неизвестною нам революцией". Подводя итоги борьбы в статье «К старому товарищу», он обращается к Бакунину с признанием о разочаровании в поспешных и насильственных методах преобразования общества и с призывом больше внимания уделять "постепенности" в его развитии.

АНАРХИЗМ И НАРОДНИЧЕСТВО

Ровесник, друг и оппонент Герцена, переживший свою драму и столь же ярко отражавший искания XIX в. **М. А. Бакунин** (1814–1875) предстает скорее импульсивным практиком, нежели рефлектирующим философом. Его девиз: "радость разрушения есть творческая радость". Буйная анархическая карамазовская сила, подспудно клокочущая в глубинах русской души, нашла в нем ярчайшего выразителя. Выходец из просвещенной дворянской семьи, выпускник военного артиллерийского училища, скиталец по России и Европе, участник революции 1848 г., узник Петропавловской крепости, ссыльный в Сибири, после бегства через Америку вновь окунувшийся в гущу европейской жизни, — такова внешняя канва его бурной жизни.

Философскую подготовку Бакунин начинал в кружке Станкевича, штудируя немецких классиков, затем в Берлине сблизился с неогегельянцами и опубликовал скандально нашумевшую статью «Реакция в Германии» с апологией разрушения, которая потом перешла в сознательно проповедуемый **анархизм** с отрицанием привычных основ социума, государства, религии, идеологии: "Долой все религиозные и философские догмы!". Проживая на склоне лет в Швейцарии, он будоражил Россию и Европу своей романтикой бури, революции, разрушения, найдя в нашем Отечестве немало последователей[22]. Недаром после Октябрьской революции он вошел в число канонизированных революционеров, чьи имена высечены на обелиске в Александровском саду, создававшимся первоначально во славу 300-летия династии Романовых.

Имя Бакунина связывается также с **народничеством,** в котором, согласно советской историографии, он был главой **бунтарского** направления, Лавров — **просветительского,** а Нечаев — **заговорщического.** Зовя крестьян к топору, а мещан на баррикады, Бакунин действительно обращался к народу, однако его попытки инициировать всеобщее восстание против царизма не увенчались

успехом, хотя позднее в зареве пылающих дворянских усадеб и кошмаре кровавых побоищ на улицах городов России они реализовались в полной мере. Социализм в России не сможет обойтись без дикого разгула стихии, новое строительство будет вестись на пепелище старого мира, а певцом грядущего тотального разрушения как раз и был Бакунин. Нечаев же с его конспирацией, жестокостью, полным аморализмом и цинизмом стал предтечей тайных дореволюционных и всемогущих послереволюционных структур власти, наводивших леденящий ужас на бесправных граждан. Разгульный анархизм и подавляющая любое проявление свободы тираническая власть суть внешне различные, но внутренне взаимосвязанные тенденции развития российской действительности, два постоянных модуса социальной детерминации. Пугачевщина (в широком смысле этого слова) постоянно зреет в недрах России, равно как борьба за контроль над обширным и слабо упорядоченным социальным пространством неизбежно порождает явные и тайные всеподавляющие структуры власти. В этом смысле Россия была и остается страной, имеющей восточно-деспотические традиции, в которой парламентско-демократические, западные способы организации остаются внешними, не определяющими сути событий.

ПОЗИТИВИЗМ И МАТЕРИАЛИЗМ

Более привлекательной личностью среди народников был **П. Л. Лавров** (1823–1900), имя которого связано с развитием **позитивизма** в России. Потомственный дворянин, профессор математики Артиллерийской академии в Петербурге, всесторонне эрудированной ученый, он был втянут в политическую борьбу, пострадал, бежал за границу, где основал по настоянию радикальной молодежи, чьим кумиром являлся несколько десятилетий, журнал «Вперед». Апологет науки, прогрессист, интеллектуалист, сторонник рационального, разумного, нестихийного социализма, Лавров поставил своей задачей убедить передовую и, если возможно правящую часть российского общества в неотвратимости социальных перемен[23]. Его просветительство было обращено также к деревне, к огромным массам необразованного народа. Оно вызвало нашумевшее "хождение в народ" с целью его пробуждения. Многие молодые революционеры жертвовали собой, но народ не понял и не принял их идей. А вот кропотливая земская работа по улучшению жизни крестьян приносила им несомненную пользу и вызывала доверие к интеллигенции.

Кроме Лаврова к развитию позитивизма в России имеет отношение и ряд других ученых, философов, историков, публицистов. Среди них **К. Д. Кавелин** (1818–1885), западник, близкий к Белинскому, профессор права Петербургского университета, воспитатель наследника престола, автор работ «Дворянство и освобождение крестьян», «Взгляд на юридический быт Древней России», «Мысли и заметки о русской истории».

Выступая подобно всем позитивистам против "метафизических миражей" и стремясь твердо придерживаться фактов и только фактов, он призывал к научному обоснованию этики и психологии, что стало содержанием работ «Задачи этики» и «Задачи психологии». Однако на голой фактологии нельзя построить учение, и потому Кавелин невольно, имплицитно пользовался внеэмпирическими установками, особенно в области морали. По своим убеждениям он был государственником, считавшим государство основой бытия, выстраданной формой самоорганизации русского народа с древнейших времен, без учета которой нельзя понять остальные сферы его жизнедеятельности.

Увлечение позитивизмом стало естественной реакцией на предшествовавшее увлечение многих умов немецкой идеалистической философией. Но русские позитивисты и полупозитивисты, бывшие неплохими специалистами в частных науках, в философском отношении не смогли стать выше столпов метафизики, и их влияние после некоторого подъема существенно ослабилось. Ни Чичерин, ни Кареев не были популярны, всеобщим авторитетом пользовался разве что Михайловский, причем благодаря не плоскому утилитаризму "здравого смысла", а своему блестящему уму, смелости мышления, гуманистическому персонализму, поиску не абсолютной истины, а "истины для человека", состраданию к ближнему.

В определенном плане Кавелина, Чичерина, их предшественника Грановского можно отнести к широко ныне дискутируемому течению русского **либерализма,** но не в англосаксонском, а в специфически отечественном понимании, когда под либералами подразумевали всех, кто состоял в мягкой оппозиции самодержавию, предлагая проекты его реформирования, начиная со Сперанского и кончая Керенским. Ни экономически, ни политически, ни юридически либерализм в России не имел глубоких корней, но постепенно переносился с Запада на российскую почву, принося порою весьма экзотические плоды и будучи скорее тенденцией, чем фундаментальным направлением, принимаемым обществом.

Нельзя обойти вниманием эволюцию **материализма** в XIX в. Если раньше это течение искусственно раздувалось и преувеличивалось, то ныне порою игнорируется и слишком категорично отрицается. Между тем материализм в Европе, даже в его крайних формах, не отрицается как факт и объективно исследуется историками философии. Подобный взвешенный подход необходим и в изучении российского материализма.

Материалистические тенденции можно проследить у ряда философов XVIII столетия (Аничков, Ломоносов, Радищев, Крашенинников), хотя отыскать полных, законченных, последовательных антиидеалистов будет трудно. В XIX в. материалистические и атеистические идеи проступают у некоторых декабристов (Борисов, Якушкин, Барятинский), позитивистов (Лавров, де Роберти), радикалов (Белинский, Герцен, Огарев) и иных мыслителей[24].

Главой же материалистического направления принято считать вслед за Бакуниным **Н. Г. Чернышевского** (1828–1889). Как и многие радикалы, нигилисты, революционеры, он был выходцем из духовного сословия и получил семинарское образование. Протест против бурсацкой задавленности, казенного православия был направлен на интеллектуальную эмансипацию и выразился в стремлении найти истину в противоположных религии установках. Не удовлетворяясь компенсацией на личностном уровне, подобные вчерашние семинаристы пытались очистить все общественное сознание от скверны заблуждения. Но их просветительский пафос в пользу секуляризации быстро показал свою недостаточность и ущербность. Позднее многим русским мыслителям вроде о. Сергия (Булгакова) и значительной части интеллигенции пришлось испытать мучительную эволюцию, пройти путь возвращения на разорванные круги своя, что предвосхитили Достоевский, авторы "Вех" и что пророчески сбывается в наши дни.

Чернышевский был по-своему добросовестным ученым, дотошным исследователем, склонным к позитивистскому "фактопоклонничеству", а до двадцати лет — верующим монархистом. Но в 1848 г. он начал пересматривать ценности, переходить на позиции атеизма, материализма, радикализма, что отметил записью в своем дневнике: "...стал решительно партизаном социалистов и коммунистов"[25]. Большое влияние на молодого радикала оказала «Сущность христианства», и потому многие полагают Чернышевского русским фейербахианцем. Однако он пошел гораздо далее, став главным теоретиком революционного движения, за что поплатился арестом, ссылкой в Сибирь, запретом жить в столицах. За период активной журналистской деятельности Чернышевский написал массу критических статей, часто весьма язвительных, чем немало способствовал становлению того тенденциозного стиля, который доминировал в дореволюционной радикальной прессе и дожил до нашего времени[26].

Его роман «Что делать», довольно убогий в художественном отношении, перенасыщенный резонерством и мечтами о стеклянно-алюминиевом будущем царстве, стал любимой книгой юных рахметовых, готовивших себя к смертельной схватке с царизмом. Утилитарная эстетика Чернышевского имела некоторый позитивный смысл в опровержении романтических мечтаний по поводу искусства, что отметил В. Соловьев, но его поэтизация действительности как высшей ценности и культ "критически мыслящей личности" вели в тенденции от религиозного антропологизма фейербахианского типа к воспеванию героя, переделывающего мир, в ницшеанско-горьковском стиле. И в будущей социалистической эстетике воспитание фанатичных суперменов, без всякого идеализма в голове и моральных устоев в душе, слепо верящих своим вождям, станет главнейшей задачей нового искусства. Понимая прекрасное как "полноту жизни" и вторичное по отношению к действительности ее отражение, Чернышевский объективно ослаблял преображающую силу искусства.

Последователями Чернышевского стали **Н. Г. Добролюбов** (1836–1861) и **Д. И. Писарев** (1840–1868). Оба — талантливые публицисты, литературные критики, прожившие короткую жизнь. Трагедию последнего использовал Тургенев при создании образа Базарова в романе «Отцы и дети». Писарев стал подобием Фогта, русским вульгарным материалистом, отринувшим веру и истово поклонившимся всесилию естественных наук, певцом физиологии и гигиены. Выступая против "чистого искусства", к которому относил и Пушкина, он ратовал за **титанизм,** потрясающий основы. Призыв этот окажется пророческим: он сбудется в апокалиптических катаклизмах XX в. с его революциями и мировыми войнами, тоталитарными режимами, бесчеловечными идеологиями, опустошительными разрушениями и неисчислимыми жертвами — и все это во имя призрачного преобразования мира.

Помимо философствования на литературном и журналистском поприщах, в России XIX в. продолжила свое существование профессиональная философия в университетах и академиях. В русле светской просветительской мысли можно выделить «Право естественное» **А. Куницына,** «Начертание логики» **А. Лубкина,** «Опыт о просвещении относительно к России» **В. Попугаева,** «О воспитании» **А. Бестужева** и ряд иных работ. Однако значительного влияния на самобытную мысль в России не оказали ни преподаватели университетской философии, ни их кафедры, тем более, что длительное время они были закрыты по причине подозрительного отношения к философствованию как таковому, особенно после выступления Чаадаева, студенческих волнений по стране, восстаний в Литве и Польше.

4. ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОГО НАПРАВЛЕНИЯ

Гораздо более основательным выглядит преподавание и творческое развитие философии в духовных академиях Киева, Москвы, Петербурга, Казани, где ориентировались не на скороспелые просветительские и радикалистские идеи, но на фундаментальные философские и богословские концепции, обращенные к вечности и святоотеческому наследию. Даровитым представителем академической традиции является **Ф. А. Голубинский** (1797–1854). Выходец из костромской провинции, он занял после завершения обучения видное место в Московской духовной академии, отвергнув предложение возглавить кафедру философии в университете. Велика была философская эрудиция Голубинского, знавшего древние и новые языки, мировую мысль от античной до современной философии. Он был последователем христианизированного платонизма, развивал учение о «Бесконечном Бытии», выводимое из религиозного сознания, но метафизически осмысленное. Истинное познание возможно, по Голубинскому, "всем существом — не только разумом,

но и волею и чувством"[27]. Бытие он воспринимал в духе шеллингианского спиритуалистического идеализма, все частные, прикладные, естественнонаучные интерпретации реальности считал вторичными, не абсолютизируя их подобно позитивистам и материалистам. Голубинский предвосхитил некоторые идеи русского космизма и новейшей софиологии.

Видным представителем петербургской школы стал **Ф. Ф. Сидонский** (1805–1873), воспитанник Тверской семинарии, возглавлявший кафедру философии в академии и затем университете, заслуживший звание действительного члена Академии наук. Он написал массу работ по философско-богословской тематике в духе трансцендентальной метафизики под определенным влиянием немецкой философии, но с введением эмпирического принципа корреляции отвлеченного знания опытом. Выступал за "встречу философии с Богом", восхождение от сущего к Первосущему, от умозрительного анализа к духовному созерцанию[28].

Преемником Сидонского на кафедре философии Петербургской академии стал **В. Н. Карпов** (1798–1867), сын воронежского священника, выпускник Киевской духовной академии, где работал некоторое время. Карпов дал блестящий комментированный перевод почти всех творений Платона, написал «Введение в философию», «Логику» и ряд других работ. Он эволюционировал от абсолютного идеализма к христианской антропологии и православной феноменологии. «Философский синтетизм», по Карпову, должен соединить в единую беспредельную "космораму" три слоя бытия: чувственный, метафизический, религиозный[29]. Высшая духовная первооснова проступает в видимой реальности сквозь таинственно мерцающие символы. Православная философия не должна быть рассудочной, господствующий же на Западе рационализм есть восстановление дохристианского языческого мировоззрения, своего рода философский неопаганизм.

Киевская духовная академия выдвинула немало интересных мыслителей, среди которых можно выделить **С. С. Гогоцкого** (1813–1889), автора пятитомного «Философского лексикона», отчасти гегельянца, отчасти кантианца, но истолковывавшего их обоих в плане православного деизма. Особенно же необходимо отметить **П. Д. Юркевича** (1827–1874), закончившего Полтавскую семинарию, преподававшего в академии, с 1861 г. приглашенного занять кафедру философии Московского университета, где он трудился до своей кончины. Юркевич известен как оппонент Чернышевского и критик материалистического направления. Основные работы: «Сердце и его значение в жизни человека», «Материализм и задачи философии», «Разум по учению Платона и опыт по учению Канта», «Из науки о человеческом духе». Его, как и Гогоцкого, можно считать украинско-русским философом. В их творчестве, как и в творчестве Гоголя, слились две братские православные культуры, идущие от единого корня — Древней Руси.

Полемика Юркевича с Чернышевским привлекла всеобщее внимание. Радикальная печать обрушилась на киевского философа с резкими нападками, а клеймо "мракобеса" перекочевало затем на страницы советской литературы. Однако при спокойном, взвешенном сравнении взглядов двух оппонентов Юркевич по глубине мышления, весомости доводов, незашоренности кругозора явно превосходит своего противника, адепта политизированной идеологии. Разбросанные по разным изданиям и ранее недоступные работы Юркевича ныне стали достоянием читающей публики и говорят сами за себя[30]. Недаром В. Соловьев почитал его своим учителем.

С предельной откровенностью, ясным и точным языком Юркевич объясняет ограниченность рассудочного интеллектуализма. Мышление не есть высшая степень постижения бытия, оно питается сердцем как подлинным источником сокровенных импульсов, которые затем рационализируются разумом и выстраиваются в систему знания. Ключ духовной жизни бьет внутри человеческой сердцевины, там корень всего. Сердце выступает не только как физиологический орган, но и как орган истинного ве́дения. Кардиогносия Юркевича опирается на библейскую, святоотеческую традицию, воскрешает учения восточных мистиков и исихастов. Она дала толчок развитию православной философии в духе о. Павла Флоренского и о. Сергия Булгакова. Но в тех условиях учение киевского философа шло против течения, именовавшего себя передовым, равно как против авторитетного западного рационализма, тем более что Юркевич, критически анализируя Канта, более склонялся к Платону, которого, как он полагал, важно заново прочесть и интерпретировать, используя опыт современной философии — идея, актуальная и для наших дней.

Первым профессиональным историком русской философии явился **архимандрит Гавриил (Воскресенский)** (1795–1868). Он создал, опираясь на западные труды Теннемана, Буле, Риттера, шеститомную «Историю философии», последняя книга которой посвящена отечественной мысли[31]. Заслугой арх. Гавриила, профессора Казанской духовной академии, было то, что отсчет русской философии он впервые начал со средневекового периода, введя в научный оборот имена таких мыслителей, как митрополит Никифор, Даниил Заточник, Владимир Мономах и многих иных. Он справедливо полагал, что русская философия близка платоновской традиции, тесно связана с религией и искусством, тяготеет к живому образному слову и подвижническому служению истине.

5. РАЗНООБРАЗИЕ ФИЛОСОФИИ В КОНТЕКСТЕ КУЛЬТУРЫ

Русская мысль в XIX в. претерпела значительную эволюцию от полуподражательных тенденций до создания самобытных течений и подлинного философского ренессанса рубежа XIX–XX вв. Уже к середине столетия в период, условно называемый "досоловьевским",

существовали яркие личности, кружки единомышленников, противоборствующие направления, переводы западной философской литературы, собственные оригинальные творения. Русская мысль накапливала потенциал для взлета, искала адекватные для выражения своей самости средства и способы.

Одним из таких средств была **философская поэзия,** чутко улавливавшая подспудные и явные движения отечественного самосознания. Зародившись в средневековый период, она продолжила свое развитие в новое время. В XIX в. с ней связаны имена А. Баратынского, А. Толстого, А. Фета, В. Соловьева и многих других мыслителей-поэтов. Обратимся к личности одного из них — **Ф. И. Тютчева** (1803–1873), автора знаменитых строк "Умом Россию не понять..." и "Мысль изреченная есть ложь". Дворянин, дипломат, много лет проживший в Европе, горячо любивший Россию, он пытался выразить суть своего постижения Родины через поэтические и символические образы бедных селений, народной доброты, роковой судьбы, собирательной силы, невыразимой в словах тайны[32].

Помимо поэтического вдохновения, Тютчев отличался острым умом, способностью аналитического суждения, демонстрируя пером доказательность своих взглядов. Ему принадлежат несколько публицистических работ, из которых можно выделить статью «Россия и Германия», написанную по поводу нашумевшей в Европе книги маркиза де Кюстина «Россия в 1839 году», где наряду со справедливыми выпадами против николаевского режима присутствует уничижительная оценка страны и ее народа в целом, сочетающаяся с довольно поверхностным "взглядом из кареты" снисходительного, если не сказать язвительного, путешественника[33].

Статья была опубликована на французском языке в Германии, а затем на русском в России. Используя франко-германские противоречия, Тютчев обратился к немецкой стороне как великому народу, который пострадал от недавней экспансии Наполеона подобно другим нациям. Смысл недавних потрясений показал особую роль России и ее неотделимость от Европы при неслиянности с ней, выявил амплуа своеобразной "третьей силы" в романо-германо-славянской ойкумене. Тютчев стремился дезавуировать в глазах европейской публики антироссийские тенденции французской пропаганды, исподволь готовившей реванш со стороны империи Наполеона III (что и произошло во время Крымской войны). Прошлое и настоящее России свидетельствуют о ней как о самобытной восточно-христианской цивилизации, связанной с западноевропейской историей и культурой. И если Германии, тогда еще раздробленной и уязвимой, Тютчев пророчески возвещал роль будущего лидера Западной Европы, то России пристала роль лидера Восточной Европы. От стабильности и дружественного хара́ктера германо-российских отношений зависит будущее континента, как справедливо и пророчески возвещал русский поэт-мыслитель в середине XIX столетия.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] См.: История философии в СССР: В 3 т. М., 1969. Т. 2. С. 158–159.

[2] См.: Избр. социально-политические и философские произведения декабристов: В 3 т. М., 1951. Т. 2. С. 72–83.

[3] См.: Там же. Т. 3. С. 180–183.

[4] См.: *Карамзин Н. М.* История государства Российского: В 12 т. М., 1989.

[5] См.: *Флоровский Г.В.* Пути русского богословия. Киев, 1991. С. 234–331.

[6] См.: *Киреевский Н. В.* Полное собрание сочинений. М., 1990.

[7] *Хомяков А. С.* Полное собрание сочинений: В 8 т. М., 1900. Т. 3. С. 117.

[8] См.: *Аксаков К. С.* Полное собрание сочинений: В 13 т. М., 1861–1880.

[9] См.: *Самарин Ю. Ф.* Стефан Яворский и Феофан Прокопович // Сочинения. М., 1880. Т. 5.

[10] См.: *Зеньковский В. В.* История русской философии: В 2 т. Л., 1991. Т. 1, ч. 2. С. 29–35.

[11] См.: *Зеньковский В. В.* Указ. соч. Т. 1, ч. 1. С. 143.

[12] См.: Русская философская поэзия: Четыре столетия / Сост. А. И. Новиков. СПб., 1994. С. 73–80.

[13] См.: *Лосский Н. О.* История русской философии. М., 1991. С. 51–54.

[14] См.: Русская идея / Сост. М. А. Маслин. М., 1992. С. 37–48.

[15] См.: *Зеньковский В. В.* Указ. соч. Т. 1, ч. 1. С. 180.

[16] См.: *Одоевский В. Ф.* Русские ночи. Л., 1975.

[17] См.: *Зеньковский В. В.* Указ. соч. Т. 1, ч. 1. С. 147–161.

[18] См.: *Веневитинов Д. В.* Полное собрание сочинений. М., 1934.

[19] См.: *Станкевич Н. В.* Избранное. М., 1982.

[20] См.: *Белинский В. Г.* Полное собрание сочинений: В 13 т. М., 1953–1959.

[21] См.: *Лосский Н. О.* Указ. соч. С. 65.

[22] См.: *Бакунин М. А.* Философия. Социология. Политика. М, 1989.

[23] См.: *Зеньковский В. В.* Указ. соч. Т. 1, ч. 2. С. 166–169.

[24] См.: История философии в СССР. Т. 2. С. 553–558.

[25] Цит. по: *Зеньковский В. В.* Указ. соч. Т. 1, ч. 2. С. 128.

[26] См.: *Чернышевский Н. Г.* Избр. философские сочинения: В 3 т. М., 1950–1951.

[27] *Голубинский Ф. А.* Лекции по философии. М., 1884. Вып. 1. С. 71–82.

[28] См.: *Зеньковский В. В.* Указ. соч. Т. 1, ч. 2. С. 110–112.

[29] См.: *Карпов В. Н.* Введение в философию. СПб., 1849. С. 130–134.

[30] См.: *Юркевич П. Д.* Философские произведения. М., 1990.

[31] См.: *Гавриил (Воскресенский) архим.* История философии. Казань, 1839–184... Ч. 1–6.

[32] См.: Русская философская поэзия: Четыре столетия. С. 122–138.

[33] См.: Русская идея / Сост. М. А. Маслин. М., 1992. С. 91–103.

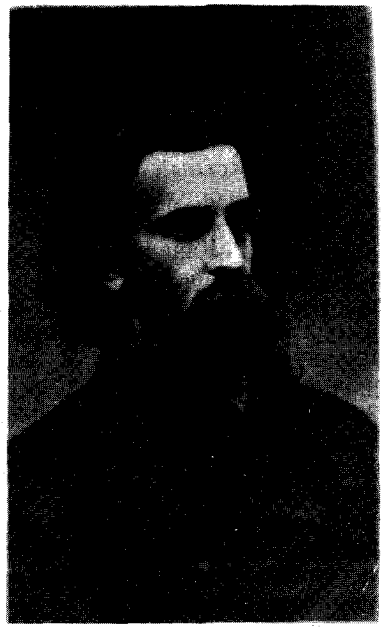
Глава 3. ВЛАДИМИР СОЛОВЬЕВ (1853–1900)

1. ЖИЗНЕННЫЙ ПУТЬ И СОЧИНЕНИЯ В. С. СОЛОВЬЕВА

Владимир Сергеевич Соловьев[1] родился в Москве 16 января 1853 г. в семье известного историка, профессора Московского университета Сергея Михайловича Соловьева. Со стороны отца предки Вл. Соловьева принадлежали к крестьянскому сословию; его дед Михаил Васильевич был православным священником. Мать Вл. Соловьева Поликсена Владимировна происходила из старинной малороссийской семьи, где сплелись украинские и польские корни; из этой семьи вышел выдающийся украинский философ XVII в. Григорий Сковорода. Формирование в интеллигентной семье с высоко чтимыми духовными, нравственными и религиозными традициями и принципами оказало огромное воздействие на характер и устремления одаренного мальчика. В 1864 г. он начал учиться в Первой Московской гимназии, на основе которой вскоре возникла Пятая гимназия, снискавшая добрую славу благодаря своим педагогам и бывшим ученикам. Соловьев окончил ее в 1869 г. и в том же году стал студентом Московского университета. Сначала он обучался на физико-математическом факультете; в 1872 г., по собственным словам Соловьева, он "вышел" из этого факультета (ибо провалился на экзамене) и поступил вольнослушателем на историко-филологический факультет. Формально полного курса Соловьев не закончил, но в 1873 г. фактически экстерном он сдал кандидатские экзамены по историко-филологическому факультету. Осенью 1873 г. он стал вольнослушателем Московской духовной академии, которая располагалась в Троице-Сергиевой лавре.

В 1874 г. Вл. Соловьев прибыл в Санкт-Петербург для сдачи экзаменов, необходимых для защиты магистерской диссертации. Это были экзамены по истории философии, метафизике, этике и древним языкам. Сданы они были блестяще. 24 ноября 1874 г. около часа пополудни в Санкт-Петербургском университете, в актовом зале историко-филологического факультета, освещенном свечами, состоялась защита магистерской диссертации Соловьева на тему «Кризис западной философии (против позитивистов)». И текст диссертации, и защита, и отклики на нее были отмечены острым столкновением идей. Защита превратилась в настоящее интеллектуальное событие.

С чем это было связано? Прежде всего с темой диссертации. Позитивизм к середине 70-х годов имел глубокое влияние на умонастроение западной и российской интеллигенции. Но уже начинала подниматься антипозитивистская волна. ***Вл. Соловьеву суждено было стать одним из первых, начавших серьезную атаку на позитивизм с позиций философии, которая была обращена к коренным проблемам бытия и познания.*** Одновременно молодой ученый анализировал кризис западноевропейской философии



Владимир Сергеевич Соловьев

как таковой, что также было предвосхищением носившихся в воздухе, но еще не сформулированных четко идей о глубинном кризисе нововременного европейского философствования, философской "классики" и о необходимости выработки новых, неклассических парадигм философии. Впоследствии выяснилось, что двумя-тремя годами раньше "философию кризиса" начал разрабатывать Фр. Ницше, что в 80–90-х годах параллельно друг другу поиск новых философских парадигм вели Бергсон, Гуссерль, Фрейд и другие мыслители. Необходимо особо подчеркнуть: магистерская диссертация ясно свидетельствовала об ***участии Вл. Соловьева в преобразовании принципов философствования,*** которое оказалось весьма перспективным и повлияло на философию и культуру не только в последнюю четверть XIX столетия, но и на протяжении всего XX в. Конечно, об этом еще не могла знать публика, собравшаяся на защиту. Но она почувствовала всю незаурядность личности и ума диссертанта. По понятиям того времени, Вл. Соловьев защищал магистерскую диссертацию очень молодым: ему шел двадцать второй год. Производил впечатление его одухотворенный облик, но особенно поражали широкая эрудиция, самостоятельность мысли, готовность деликатно, но решительно спорить с маститыми

оппонентами и противниками, именно защищать собственную концепцию. Официальными оппонентами на защите были И. И. Срезневский, филолог-славист, а также этнограф и философ, специалист по Платону и неоплатоникам М. И. Владиславлев. Двухчасовая речь последнего, в ряде аспектов критическая, заканчивалась выводом о несомненной талантливости молодого коллеги.

В бой, естественно, ринулись — в качестве неофициальных оппонентов — позитивисты. Это были доктор математики С. В. де Роберти и В. В. Лесевич, известный в России адепт позитивизма. Дело, однако, закончилось благополучно: Вл. Соловьеву была присуждена магистерская степень. Затем в печати появились критические отклики: выступили К. Д. Кавелин, А. А. Козлов, уже упомянутый Лесевич. Через три дня после защиты один из властителей дум тогдашней России Н. К. Михайловский в фельетонной манере осмеял защиту Вл. Соловьева и его идеи. Михайловскому ответил Н. Н. Страхов, написавший две статьи в защиту молодого талантливого ученого. Защита принесла Вл. Соловьеву известность в ученом мире. Дело еще и в том, что к 70-м годам прошлого века философия в российских университетах находилась в загоне: философских факультетов не существовало; философия за редкими исключениями не рождала значительных мыслителей; философские умы устремлялись в области права, истории, филологии, литературы и особенно теологии. Защита Вл. Соловьева внушала ученым, уверенным в ненормальности такой ситуации для российской культуры, надежду: а не пробил ли час рождения самобытного, мирового класса мыслителя, вокруг которого сгруппируются последователи и единомышленники, в полемике с которым разовьется яркая и самостоятельная по отношению к Западу философия России. Время показало, что этим смелым надеждам суждено было сбыться.

Публикации Соловьева появились еще до защиты. Так, в «Православном обозрении» за 1873–1874 гг. были напечатаны три статьи философа: одна — о мифологическом процессе древнего язычества, две — о философии бессознательного Э. фон Гартмана. Соловьев сделал также (опубликованный только в 1889 г.) перевод «Пролегомен» Канта. В мае, сентябре и октябре 1874 г. в том же «Православном обозрении» продолжали печататься работы, которые по содержанию совпадали с магистерской диссертацией. В ноябре там же была опубликована соловьевская работа «Теория Огюста Конта о трех фазисах в умственном развитии человечества» (она была представлена в качестве приложения к основному тексту диссертации).

Еще до защиты диссертации известный тогда российский философ П. Д. Юркевич, учитель Соловьева, предложил оставить его для работы на историко-филологическом факультете Московского университета. Предложение было принято. После магистерской защиты в конце 1874 г. Вл. Соловьев был избран доцентом, а с 1875 г. он начал читать лекции на факультете. В 1875–1876 гг. молодой педагог, в соответствии с принятыми тогда в российских

университетах порядками, отправился в заграничную командировку. Он выехал сначала в Лондон, а затем в Каир. В Лондоне молодой философ изучал хранившиеся в библиотеке Британского музея рукописи и работы о каббале, древнееврейском мистическом учении. Молодой мыслитель, выказавший в своей диссертации способности к строгому философскому и историко-философскому анализу, во время заграничной командировки занимался в основном проблемами мистического сознания. По-видимому, он уже был охвачен мыслями и видениями, связанными с ***образом Софии-мудрости, который останется в его философии в качестве весьма специфического элемента.*** Он мечтал о собственном мистическом опыте-озарении и во имя его поисков отправился в Фивиаду близ Каира. На пути в это древнейшее место египетско-христианской истории на Соловьева напали разбойники, и он вынужден был вернуться в Каир. В стихотворении, написанном в конце ноября 1875 г., Вл. Соловьев (а он был и незаурядным поэтом) рассказал о том, как ему "явилась" София Премудрость Божия. После Каира Соловьев посетил Неаполь и Париж. В июне 1876 г. он приехал на Родину. К преподаванию Соловьев вернулся уже в Петербурге в 1877 г.

Путешествие оказалось мощным стимулом для дальнейшей творческой деятельности и публикации сочинений философа[2]. В 1877–1878 гг. была опубликована и защищена в качестве докторской диссертации выдающаяся работа «Философские начала цельного знания», а в 1878–1881 гг. рождались знаменитые соловьевские «Чтения о богочеловечестве». Соловьев читал лекции в Петербургском университете в качестве приват-доцента, так как профессорского места ему не предоставляли (как считают, из-за противодействия упомянутого ранее Владиславлева). Но и этой деятельности пришел конец в силу политических причин: в публичной лекции, состоявшейся 28 марта 1881 г., Соловьев призвал во имя милосердия не казнить убийц Александра II. Последовали доносы и разбирательства. Отстранение от преподавания было временным. Других репрессий, в сущности, не применили. Но Вл. Соловьев сам подал прошение об отставке, которая была принята.

К 80-м годам относятся работы Вл. Соловьева, посвященные Достоевскому (Достоевский, кстати, посещал лекции о богочеловечестве и был среди слушателей при защите Соловьевым докторской диссертации). В эти же годы ***начинается увлечение философа католицизмом и идеей единой вселенской церкви.*** Он задумывал фундаментальные труды в защиту этих своих идей. Однако православные цензура и давление в России были не менее сильны, чем ограничения политических свобод. Соловьеву удалось лишь в 1886 г. опубликовать книгу «История и будущность теократии». В 1899 г. в Париже на французском языке появилась работа «Россия и вселенская церковь». 80-е годы вообще оказались для философа необычайно трудными: ухудшение здоровья; осложнившиеся отношения с женщиной, которую он любил — С. П. Хитрово; отъезд

в Париж для печатания, хотя бы на французском языке, своих произведений; споры с друзьями и единомышленниками — такова была череда драматических событий в жизни Вл. Соловьева. Из идейных размежеваний следует особо упомянуть разрыв с другом Н. Н. Страховым — причем по вопросу, который определяется названием работы Н. Я. Данилевского «Россия и Европа», появившейся в 1869 г. и вышедшей отдельным изданием в 1871 г. Страхов был приверженцем славянофильской в основном концепции Данилевского. Раздумья над проблемой "Россия и Европа" заставили Вл. Соловьева в 1888 г. выступить против позиции Страхова–Данилевского. Страхов резко ответил Соловьеву в печати. Завязалась полемика, приведшая к охлаждению (так и не восстановившихся) дружеских отношений. ***Место концепции Вл. Соловьева в полемике славянофилов и западников было совершенно особым. Еще в магистерской диссертации он выступил против крайностей обоих направлений.*** И потом он неизменно возражал против новых вариантов "чисто" славянофильских или "чисто" западнических позиций: сама дихтомия казалась ему ложной.

Несмотря на то что в 80-х годах Соловьеву запрещалось читать лекции и публиковать сочинения по религиозным вопросам, философ много размышлял над проблемами веры, истории различных церквей и религиозных конфессий, а также над теократическими проблемами, т. е. вопросами об организации общества будущего на религиозно-этических основаниях. Но постепенно ***он разочаровался и в католицизме, и в реализуемости идеала вселенской церкви, и в самих теократических идеалах.*** Отчасти поэтому в 90-х годах он снова углубленно работал над созданием философских сочинений. Тем временем здоровье Вл. Соловьева ухудшилось, что потребовало лечения за границей. В 1893 г. он посетил Швецию, Шотландию, Францию, а с 1894 г. периодически жил в Финляндии, где начал набрасывать опубликованное в 1897 г. выдающееся сочинение «Оправдание добра». В последние годы жизни особое внимание великого философа России было обращено к Платону. Вл. Соловьев (совместно с братом Михаилом) переводил на русский язык диалоги Платона. Им было также написано превосходное эссе «Жизненная драма Платона» (1898).

Весна 1899 г. застала философа во Франции. Это была его последняя поездка в страну, которую он любил и которая давала ему в годы тяжких испытаний и гонений на родине возможность свободно излагать свои мысли и публиковать работы, написанные на французском языке. Во время последнего путешествия во Францию создавалось сочинение «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории», уже само название которого говорит о значимости и неувядающей актуальности этой последней из крупных работ Соловьева. Здоровье между тем стремительно ухудшалось: сначала из-за отслоения сетчатки перестал видеть один глаз, затем произошло общее ослабление организма, вследствие которого 31 июля 1900 г. сорокасемилетний философ ушел из жизни. Еще

недавно, после публикации «Трех разговоров» в печати появились непочтительные, фельетонные рецензии. А теперь о Соловьеве скорбела вся Россия, осознав, что безвременно скончался еще один гений российского духа, осмелившийся мыслить оригинально, свободно, неподконтрольно. Это был человек с внешностью пророка, с глубочайшим умом и страстным сердцем, не терпевший несправедливости и взывавший к милосердию, умевший доказывать свои идеи, но и решительно пересматривать собственные заблуждения, мыслитель, постоянно развивавшийся и многообещающий. Короткая творческая жизнь Вл. Соловьева — целая эпоха в истории русской и мировой культуры. Взлет российской философии на рубеже веков и в первые десятилетия XX в. во многом инициирован его идеями, духовными переживаниями, сомнениями и тревогами. ***Философия Вл. Соловьева получила мировое признание. Он — самый известный в мире философ России.***

Наследие Вл. Соловьева многогранно. Наряду с теоретическими, философскими и теологическими сочинениями творения Соловьева-поэта заняли видное место в российской литературе. Его литературно-критические статьи великолепны. Далее мы остановимся на том главном, что оставил после себя Вл. Соловьев — на его оригинальных философских идеях, из которых будут кратко рассмотрены лишь самые главные.

2. «КРИТИКА ОТВЛЕЧЕННЫХ НАЧАЛ» И ОБОСНОВАНИЕ "ЦЕЛЬНОГО ЗНАНИЯ"

«Критика отвлеченных начал» и «Философские начала цельного знания» — это, как было сказано, названия ранних работ Вл. Соловьева. Но вместе с тем это и обозначение профилирующих тем и устремлений философа. Отвлеченное знание он начал подвергать критике еще в магистерской диссертации. Здесь — основание противоречивого отношения Вл. Соловьева к истории человеческой мысли, в частности и в особенности мысли философской. Одна сторона дела: великий русский философ был знатоком и ценителем самых разных по своим принципам и основаниям традиций философии. Он анализировал в них все самое примечательное и ценное. Уже шла речь о глубокой проработке Вл. Соловьевым учения Платона и его последователей. Философия эпохи средневековья также не раз привлекала его внимание. Что касается рационализма и идеализма нового времени, то у Соловьева в самых разных работах есть интереснейшие историко-философские экскурсы, посвященные философии Декарта и Спинозы, Канта и Гегеля. Философы, оказавшие на него наибольшее влияние, — это Шеллинг, Шопенгауэр, Э. фон Гартманн. Правда, их воздействие никак не превращало Соловьева в шеллингианца или шопенгауэрианца. Ибо другая сторона дела состояла в следующем: ***философ всегда***

и во всем шел собственным путем. Это можно сказать и об освоении религиозно-мистических традиций.

Вл. Соловьев глубоко изучал теософско-гностическую литературу — таких авторов, как Парацельс, Якоб Бёме, Сведенборг. Особую роль в формировании философского учения Соловьева сыграли философско-мистические традиции, связанные с Софией Премудростью Божией. Еще молодым (предположительно двадцати трех лет) Соловьев написал на французском языке рукопись под названием «София», которая лишь сравнительно недавно появилась в русском переводе[3]. По форме это диалог, который философ ведет с Софией. В диалогах ставятся такие характерные для философии Соловьева вопросы, как вселенская религия, понятие абсолютного, множественность бытия и его единство, душа в космогоническом контексте, смысл истории. София — это одновременно и божественное, и космическое, и антропологическое начало, к тому же наделенное "романтическими" чертами вечной женственности, а также бессмертной и бесконечной красоты.

К сказанному об источниках, освоенных Вл. Соловьевым в процессе создания и изменения своей концепции, надо добавить, что мыслитель глубоко и основательно изучал философию Востока и даже читал лекции, посвященные философским идеям древних Индии и Китая. Одним словом, почти ничего существенного из мировой философии не было им упущено. И в то же время весьма рано к этим многоразличным тенденциям и концепциям Соловьев стал прилагать понятие "отвлеченные начала", которые, по его мнению, требовали критического преодоления. Суть и направленность мысли Соловьева хорошо выразил один из лучших исследователей его творчества С. Н. Трубецкой: "Пусть укажут мне философское учение, которое, признавая в полной мере результаты современного познания и его строгие методы, сочетало бы с ним умозрение столь возвышенное, широкое и смелое, столь враждебное всякому догматизму и вместе с тем проникнутое положительными религиозными началами... Учение Соловьева, учение "Положительного Всеединства", не было эклектической системой, собранной и составленной искусственно из разнородных частей. То был живой органический синтез, изумительный по своей творческой оригинальности и стройности, парадоксальный по самой широте своего замысла и проникнутый глубокой, истинной поэзией. Уже в раннем своем сочинении, «Критике отвлеченных начал», Владимир Сергеевич раскрывает основное свое философское убеждение. Все отдельные философские начала, все отдельные политические и нравственные принципы, нашедшие свое выражение в противоположных учениях, представляются ему недостаточными и ложными, поскольку они утверждаются в своей исключительности и отдельности. Принимая одну сторону всеединой истины за целое и утверждая ее как самодовлеющую, безусловную и полную истину, мы обращаем ее в ложь и приходим к внутренним противоречиям. И вся философская деятельность В. С. Соловьева, начавшаяся

со строго логической, мáстерской критики "отвлеченных начал", состояла в добросовестном усилии "прийти в разум истины" и показать положительное, конкретное всеединство этой истины, которая не исключает из себя ничего, кроме отвлеченного утверждения отдельных частных начал и эгоистического утверждения единичной воли»[4].

3. ОПРАВДАНИЕ ДОБРА

«Оправдание добра» — это снова же и название главного произведения Вл. Соловьева, и обозначение основной линии его философских и личностно-нравственных поисков. Вопрос о добре — одновременно и проблема смысла человеческой жизни. В предисловии к первому изданию «Оправдания добра» философ писал: "Есть ли у нашей жизни вообще какой-нибудь смысл? Если есть, то имеет ли он нравственный характер, коренится ли он в нравственной области? И если да, то в чем он состоит, какое ему будет верное и полное определение? Нельзя обойти этих вопросов, относительно которых нет согласия в современном познании"[5]. Итак, ставятся вопросы, коренные для бытия и сущности человека, для ищущей нравственной души. Но эти же вопросы так или иначе волнуют "отрицателей жизненного смысла", все равно, идет ли речь о людях в их повседневном существовании или создателях философских систем, "теоретических пессимистах".

Вл. Соловьев исходит из того, что для ответа на поставленные коренные вопросы необходимо разработать новую философию, дающую именно **оправдание добра**, притом не с помощью отдельных поверхностных рассуждений, а благодаря построению развернутой философско-этической систематической концепции и осуществлению **универсального синтеза рациональных и мистических средств познания**. Соответственно разворачивается исследование в трактате «Оправдание добра»: сначала ставится "общий вопрос о смысле жизни" (Предисловие) и о нравственной философии как науке (Введение). Во Введении Соловьев рассматривает и отвергает те взгляды на смысл жизни, которые представляются ему неприемлемыми: 1) рассуждения тех, кто твердит о преимуществах небытия, но на деле предпочитает бытие; 2) взгляд, признающий в жизни смысл, но исключительно эстетический, безотносительный к нравственному добру; 3) идея, согласно которой смысл жизни в добре, но оно дано свыше, и на долю человека остается лишь покорность; 4) "противоположное заблуждение (моральный аморфизм), утверждающее, что добро существует лишь в душевных состояниях отдельного человека и естественно проистекающих отсюда добрых отношениях между людьми"[6].

Эти взгляды Соловьев отвергает прежде всего по той причине, что они не отвечают сущности добра. Общие же "внутренние признаки добра как такого: его чистота, или самозаконность (автономия),

поскольку оно ничем внешним не обусловлено; его полнота, или всеединство, поскольку оно все собой обусловливает; его сила, или действенность, поскольку она через все осуществляется"[7]. Исходя из природы добра, Соловьев решает вопрос о специфике нравственной философии, которая, по его мнению, не зависит ни от положительной религии, ни от теоретической философии (гносеологии и метафизики). Не зависит она и от бесконечных философских споров о свободе воли, ибо, по убеждению Соловьева, "нравственность возможна и при детерминизме, утверждающем необходимость человеческих поступков"[8]. Какой именно вид должна принять нравственная философия, уясняется из дальнейшего содержания книги «Оправдание добра». Эта книга делится на три главные части: «Добро в человеческой природе», «Добро от Бога» и «Добро через историю человечества». Перед читателем развертывается ***широкое полотно "нравственной философии" с ее "оправданием добра". Эта философия*** фактически ***включает в себя и проблему человека, человеческой природы, и философию религии, философскую теологию, и особую социальную философию, и философию истории.*** Но вся эта проблематика как бы нанизана на стержень нравственных принципов и начал, возведена к сущности и назначению добра.

Первый уровень, на котором разбирается проблема добра, — ***это человек и его сущность, "человеческая природа".*** Соловьев исходит из того, что существуют некоторые ***"естественные корни" нравственности.*** Таковы, например, чувства стыда, жалость и "симпатическое чувство", чувство благоговения или благочестия, совесть как чувство стыда в более обобщенной форме. Соловьев разбирает также: аскетизм, или возведенное в принцип воздержание, как несомненный элемент добра; жалость и альтруизм; религиозное начало в нравственности. Правда, одновременно философ замечает, что бывает "злой аскетизм", унижающая жалость, показная или фанатичная религиозность. Поэтому "естественные корни" нравственности в человеческой природе неполны, несовершенны и недостаточны, не отвечают признакам добра как такового, хотя и образуют одну из его предпосылок. Все они ценны тем, что как бы взывают, "отсылают" к целостности добра, гарантом которого, однако, не может быть человек. Теперь открыт путь ко **второму уровню анализа — "Добро от Бога"**. Сначала Вл. Соловьев, как бы возвращаясь к естественным нравственным основам, демонстрирует их единство — и тем самым движение к чему-то высшему, к "безусловному началу нравственности", которым является Бог. "Когда связь человека с божеством возвышается до абсолютного сознания, то и охранительное чувство целомудрия (стыд, совесть, страх Божий) обнаруживают свой окончательный смысл как сохраняющие не относительное, а безусловное достоинство человека — его идеальное совершенство, как долженствующее быть осуществленным. — Здесь и нравственость аскетическая получает

свой положительный эсхатологический мотив-воссоздание нашей телесности, как предназначенного жилища Духа Святого"[9].

В данном разделе Вл. Соловьев обосновывает самые главные идеи своей философии — Всеединства и Богочеловека. **Всеединство** означает устанавливаемое, поддерживаемое и скрепляемое Богом "собирание Вселенной" в свете универсальной, космической идеи: "Положительное единство всемирного процесса с трех сторон:...низшие царства входят в нравственный порядок как необходимые условия его осуществления; каждое низшее обнаруживает тяготение к высшему; каждое высшее физически (и психологически) вбирает в себя высшее". **Богочеловек** — это прежде всего "историческое явление Христа"[10]. Но дело не только в этом. Благодаря Христу как Богочеловеку рождается идея "богочеловечества", призванного к "собиранию" Вселенной в действительности. ***Второй уровень соловьевской нравственной философии имеет своим итогом обоснование религиозного, притом возвышенно-универсалистского нравственного идеала*** и обоснование того, что этот высший и истинный "предел" добра все же не оторван от человеческой истории. Христос как совершенная индивидуальность вовсе не случайно явился среди истории, а не в конце ее. "Совершенный нравственный порядок предлагает нравственную свободу каждого лица, а действительная свобода приобретается опытным путем: отсюда необходимость истории после Христа. — ...Действительная нравственная задача неизбежно переносит нас в область условий, определяющих текущее историческое существование общества, или собирательного человека"[11].

Тем самым анализ перемещается на **третий уровень — "Добро через историю человечества"**. Соловьев прежде всего обосновывает постулат о неразрывном единстве личности и общества; разрыв между личностью и обществом как таковыми — это, согласно Соловьеву, "болезненный обман сознания"[12]. "Общество есть дополненная, или расширенная, личность, а личность — сжатое, или сосредоточенное общество"[13]. Человек изначально есть существо лично-общественное. Общество — более косное, личность — более динамическое начало. История — соответственно развитию личностно-общественной жизни — проходит три главные ступени: родовую (прошедшее), национально-государственную (настоящее) и вселенскую (будущее).

Вл. Соловьев в этом разделе обстоятельно рассматривает "историческое развитие личностно-общественного сознания в его главных эпохах": буддийское сознание, которое анализируется в его внутренних противоречиях ("индийский нигилизм"), и "греческий идеализм". Греческое понимание добра, представленное в анализе Соловьева главным образом платонизмом, тоже подвергается критике. Он считает, что буддизм и платонизм ценны как "подготовительные усилия" и никоим образом не должны восприниматься как "законченные учения".

Далее Соловьев переходит к анализу множества важных социально-философских проблем: это и национальный вопрос, и этические нормы общества, и государственно-правовая сфера, и экономика, и вопросы войны и мира — но все они взяты "с нравственной точки зрения". Завершается работа обращением к болезненной проблеме отношения церкви и государства — и опять-таки рассмотренной с точки зрения нравственности, нравственной философии. В предисловии ко второму изданию Вл. Соловьев писал: "Более всего хотел я в этой книге объяснить, как единый путь Добра, оставаясь себе верным и, следовательно, оправдывая себя, становится определеннее и полнее соответственно осложнениям жизненной среды, природной и исторической, установить в безусловном нравственном начале внутреннюю и всестороннюю связь между истинною религией и здравою политикою — вот главное притязание этой нравственной философии"[14].

4. СВОБОДНАЯ ТЕУРГИЯ

Под "свободной теургией" Соловьев понимал исходящую от человека творческую реализацию божественного принципа, его воплощение в эмпирической действительности. Это воплощение, согласно Соловьеву, следует непосредственному воплощению божественных сил в реальном бытии природы[15]. Наиболее отчетливым образом творческая деятельность человека воплощается в технике и искусстве. Но теургической она становится лишь при условии слияния с религией и нравственностью. Еще одно "слагаемое" теургического синтеза, как его понимает Соловьев, — мистика, правда, особого вида. В написанных для «Энциклопедии»Брокгауза и Эфрона статьях «Мистика, мистицизм» (1896), «Прокл Диадох» (1898) Соловьев говорит о теургии как "действенной и оперативной мистике"; он усматривает высшие силы человеческой души в способности непосредственного восприятия Абсолютно-Единого. К Богу человека ведут ступени "чистой любви" (Эроса), спекулятивного познания истины и деяний веры, ведут молитвы, жертвы и вообще теургия, т. е. "деятельное общение с божеством, где вспомогательными средствами становятся музыка и поэзия"[16].

Теургия есть, согласно Соловьеву, "организация действительности" не только в духовном, но и в социальном плане. Задачу человека он усматривает не в созерцании Бога, а в приближении к нему. Соответственно и религия не должна оставаться пассивным богопочитанием и лишь вознесением молитв к Богу — она должна стать "активным богодействием", т. е. одновременным действием Бога и человека во имя "пересоздания" человека из телесного, чисто природного в духовное, божественное существо[17]. ***Долг человечества,*** считает Соловьев, ***и состоит в том, чтобы самому сделаться божественным, стать Богочеловечеством.*** Все,

что делает человек, и условия, в которых он развивается, — экономика, право, национальная и международная политика, отношение людей к природе — должны быть оценены с той точки зрения, способствуют ли они или препятствуют продвижению по пути, ведущему к Богочеловечеству. Соловьев резко критикует "абстрактно-субъективное" понимание человеческого совершенствования и утверждает, что "субъективное добро" недостаточно — необходимо "собирательное его воплощение". Вот почему с точки зрения Соловьева деятельное единение человечества и есть приближение к идеалу всеобщего совершенствования во имя воплощения в реальном мире Царства Божия.

Ориентация Соловьева на целостность, единство и совершенствование человечества ни в коей мере не означала невнимания к судьбе отдельных народов, к судьбе народа России. Как раз напротив, контекст идеи Богочеловечества дает великому философу особые теологические, исторические и нравственные критерии для глубокого осмысления национального вопроса в России.

5. НАЦИОНАЛЬНЫЙ ВОПРОС В РОССИИ И РУССКАЯ ИДЕЯ

Ряд политических и социально-философских работ В. С. Соловьева в 1888 г. вышли под заголовком «Национальный вопрос в России. Часть 1». В 1888–1889 гг. появилась вторая часть этого сочинения. В 1888 г., находясь во Франции, Соловьев прочел лекцию на тему «Русская идея».

Идеи, высказанные Соловьевым в его сочинениях и устных выступлениях, были ответом на оживившиеся в конце века дискуссии, которые оказались своего рода продолжением старого спора славянофилов и западников. Еще в магистерской диссертации Соловьев обнаружил стремление подняться над крайними полюсами этого идейного напряжения. Теперь его главными противниками стали славянофилы — разрыв с ними, особенно с Н. Страховым, оказался неизбежным и резким, ибо Соловьев понимал патриотизм не как национальное бахвальство, а как долг нации и ее интеллигенции осуществлять постоянную самокритику. Небезынтересно, что правящие круги России отреагировали на выступления Соловьева во Франции подобно славянофилам: они увидели в критическом подходе философа ущемление интересов России, о чем Победоносцев доносил царю Александру III. Соловьев опасался, что по возвращении в Россию его ожидают политические преследования. Возможно, с этим был связан отход от социально-политической и публицистической деятельности, возвращение к философской и историко-философской работе.

В спорах о национальном вопросе и русской идее Соловьев отчасти продолжает ту линию, которая идет от Достоевского, а именно — развивает сущностный, глобально-исторический подход к самому содержанию и прояснению понятия "русская идея" (которое,

по справедливому замечанию Л. Карсавина, давно фигурировало в российских дискуссиях, но применялось в столь противоречивом смысле, что возникало сомнение в целесообразности его употребления)[18]. Достоевский в «Дневнике писателя» различил три "мировые идеи" — "идею католицизма", "старого протестантизма" и "идею славянскую", или "идею народную", русскую идею.

Соловьев отличал "истинную русскую идею" от тех многообразных конкретных рассуждений о ней, которые уже имели место или еще возникнут в соответствующих дискуссиях. Среди отвергаемых Соловьевым суждений — идеи "официальной и официозной России", мнения тех, для кого идеалом стала старая, допетровская Россия. Критической оценке подвергаются "слепой национализм", панславизм, обскурантизм, "национальный партикуляризм", видящий благо России в ее изоляции от других стран и народов, в частности и в особенности от Запада. ***Соловьев*** прежде всего ***показывает, что идеи изоляционизма далеки от реальной истории России.*** К счастью, наши предки не шли по изоляционистскому пути, который в истории вообще невозможен. Но давайте на минуту представим себе, предлагает Соловьев, что было бы, если бы народ России на деле воплощал антизападнические, да и вообще изоляционистские идеи. Если бы их придерживались новгородцы в IX в., то не было бы российского государства. Если бы их разделял Владимир Киевский, то Русь не стала бы христианской. Если бы "Страховым XVII века" удалось убедить Петра I не проводить западнически ориентированных преобразований, то не было бы теперешней России и ее культуры. Соловьев обращал внимание славянофилов на то, что их собственные рассуждения неотделимы от судеб мировой, в частности западной, культуры и религиозности. Национализм, изоляционизм, мессианизм Соловьев не принимал не только из философских, историко-культурных, но прежде всего из морально-религиозных соображений. Ибо эти идейные уклоны противоречили соловьевской идее Богочеловечества.

В судьбе русского народа, согласно Соловьеву, главное состоит в том, что он — христианский народ, и потому он должен "вступить в совместную жизнь христианского мира" и в согласии с другими народами реализовывать совершенное и универсальное единство[19]. Русская идея — не что иное, как определенный аспект христианской идеи. Однако идея эта далека от ее воплощения. Сказанное относится и к идеям других народов. Их воплощению в действительность в России мешают национализм, ложные монополистические претензии на полное и единственное воплощение православием "истинной веры", нетерпимость к другим христианским (и нехристианским) конфессиям, нежелание искать путь к "мировой церкви". России еще предстоит, рассуждает Соловьев, продолжить движение к "социальному освобождению", который начался 19 февраля 1861 г. отменой крепостного права. "Тело" России свободно, но национальный дух ее еще

ждет своего 19 февраля, пишет Соловьев[20]. Его рассуждения остаются актуальными и сегодня.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] О жизни и сочинениях В. С. Соловьева см.: *Акулинин В. Н.* Философия единства от В. С. Соловьева к П. А. Флоренскому. Новосибирск, 1990; Книга о Вл. Соловьеве: Сборник воспоминаний и статей о Вл. Соловьеве. М., 1991; *Лосев А. Ф.* Вл. Соловьев и его время. М., 1990; *Лукьянов С. М.* О Вл. Соловьеве в его молодые годы. Пг., 1916–1921. Вып. 1–3 (М., 1990); *Могульский К. Н.* В. Соловьев. Жизнь и учение. Париж, 1951; *Сербиненко В. В.* Владимир Соловьев; Запад, Восток, Россия. М., 1994; *Соловьев С. М.* Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. Брюссель, 1977; *Трубецкой Е. Н.* Миросозерцание Вл. С. Соловьева. М., 1913 (М., 1995); *Шестов Л.* Умозрение и апокалипсис. Религиозная философия Вл. Соловьева // Умозрение и апокалипсис. Париж, 1964; *Müller L.* Das religionsphilosophische System Vladimir Solovjevs. B., 1956; *Wenzlek L.* Die Freiheit und das Böse nach Vladimir Solov'ev. München, 1978; *Sutton J.* The Religion Philosophy of Vladimir Solovjov: Towards a Reassessment. L., 1988.

[2] Сочинения В. С. Соловьева см.: *Соловьев В. С.* Собрание сочинений: В 8 т. 1-е изд. Б. м., б. г.; *Соловьев В. С.* Собрание сочинений: В 10 т. 1-е изд. Б. м., б. г.; *Соловьев В. С.* Собрание сочинений: В 11 т. СПб., 1911; *Соловьев В. С.* Собрание сочинений: В 2 т. М., 1988.

[3] См.: «Логос». М., 1991. № 2. С. 152–198; «Логос». М., 1993. № 4. С. 274–296; «Логос». М., 1996. № 7 (в печати).

[4] *Трубецкой С. Н.* Сочинения. М., 1907. Т. 1. С. 348–349.

[5] *Соловьев В. С.* Сочинения. М., 1988. Т. 1. С. 83. [6] Там же. С. 49. [7] Там же. [8] Там же. С. 50. [9] Там же. С. 6. [10] Там же. С. 64. [11] Там же. [12] Там же. [13] Там же. С. 65. [14] Там же. С. 82.

[15] *Соловьев В. С.* Собрание сочинений. СПб., 1911. Т. 2. С. 352. [16] Там же. Т. 10. С. 483–487. [17] См.: Там же. Т. 3. С. 376 и далее.

[18] *Карсавин Л. П.* Восток, Запад и русская идея. СПб., 1922. С. 3.

[19] См.: *Соловьев В. С.* Собрание сочинений. СПб., 1911. Т. 11. С. 89–118. [20] См.: Там же.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

ОСНОВНЫЕ ПРИНЦИПЫ КЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ НОВОГО ВРЕМЕНИ

В XIX столетии высокое признание и широкое распространение получили философские учения, которые были продолжением, а в известной мере и завершением духовного поворота, начавшегося в эпоху Возрождения. Наиболее ярким воплощением этого идейного движения была немецкая философия XVIII–XIX вв., не случайно названная классической. Она отстояла и развила принципы, вокруг которых можно объединить основные концепции европейской философии нового времени — несмотря на все разнообразие и противоборство ее идей.

Главные философские идеи относительно природы, истории, человека не были достоянием одной только философии, а выражали господствующие принципы, идеалы, ценности культуры той эпохи, обнимающей несколько столетий.

Чтобы подытожить сделанное немецкой философией и понять суть дальнейшего столкновения "неклассического" мышления с принципами философской классики, возьмем **проблему разума**. Этот выбор не случаен: проблема разума — сердцевина философии нового времени. Философы той эпохи пришли к широкому толкованию разума, полагая, что природа, история, человеческая деятельность движимы внутренне присущей им "разумностью". Говорить о проблеме разума значило, таким образом, анализировать коренные проблемы философии.

Правда, еще в XVIII в. философы чаще всего понимали "разум" как одну из присущих человеку познавательных способностей, благодаря которой он мыслит, формирует понятия, оперирует ими. В рациональной деятельности они выделяли два пласта — мыслительную деятельность, основанную на опыте, т. е. мышление посредством рассуждения, доказательства, расчета и т. д., и деятельность мысли, как бы воспаряющую над опытом, сверхопытную. Первую называли рассудком, а вторую — собственно разумом. Иногда единство рассудка и разума именовали интеллектом. Спор философов нового времени о больших возможностях, но и немалых ограниченностях человеческого разума свидетельствовал о том, что многие из них к разуму относились критически (вспомним о «Критике чистого разума» И. Канта).

То обстоятельство, что философы нового времени понимали разум широко, имея в виду не только разумную способность человека, сегодняшнему читателю может показаться удивительным. Разве существует какой-либо иной разум, кроме особой мыслительно-познавательной способности конкретного человека со всеми ее преимуществами и ограниченностями?

В истории мысли более широкое толкование разума возникало потому, что действительно существует сложная проблема, выводящая за пределы "индивидуального разума". В классической мысли XVIII и XIX вв. наряду с критикой разума как индивидуальной способности нарастала тенденция прославления внеиндивидуального разума. Его продукты и формы (идеи, понятия, теории, идеалы, нормы, ценности) отделены от индивида, они существуют в границах человеческой культуры. С помощью индивидуальных и внеиндивидуальных форм духовной деятельности человек осваивает мир, постигает его и одновременно как бы "удваивает" мир мысли. Это было реальной основой теологических, идеалистических концепций "божественного" разума или утверждений о том, что некий абсолютный дух, высший разум управляет развитием мира.

В философии возникал и утверждался культ разума (понятого во втором, расширительном смысле). А это происходило потому, что философская наука чутко улавливала и выражала умонастроения, ценности своей эпохи. Культ разума, который философия провозгласила, был своего рода идейным закреплением и стимулированием широко распространившейся веры в возможность переустройства жизни на началах Разума, под которым прежде всего понимались идеалы Свободы, Равенства, Братства. Под этими лозунгами свершалась Великая французская революция 1789–1793 гг. Она была явлением весьма противоречивым, что заставляло ставить вопрос об ее идейных основаниях, в том числе о культе разума. Классическая философия Германии, с одной стороны, подвергла критике понимание разума французской мыслью, а с другой стороны, не менее высоко оценила возможности "подлинного", "чистого" разума. Путь от Канта к Гегелю — это путь, на котором кантовское понимание разума как высшей, но критически оцениваемой способности человека уступил место гегельянскому культу "божественного" разума.

К его созданию, конечно, был причастен в первую очередь сам Гегель, хотя распространение в культуре получило не собственно гегелевское (весьма содержательное, сложное, противоречивое) понимание разума, а упрощенная гегельянская модель. Она-то чаще всего и подвергалась критике во второй половине XIX столетия и в XX в. В центре такой гегельянской модели было достаточно широкое, притом оптимистическое, "прогрессистское" понимание разума, который толковался как синоним закономерности, целесообразности природы и восходящего движения истории к некоей "разумной цели", как высший судья над существующим, как носитель "подлинной" истины и гарант "высшей" нравственности. Такому "чистому разуму" противопоставляли неразумность — случайность, хаотичность, многолинейность — конкретной истории, реального человеческого действия и поведения. Но предполагалось, что разум проложит себе дорогу сквозь все "неподлинное", "неразумное". "Хитрость разума" (термин Гегеля) в конечном счете должна победить "косность" природы и случайности истории. С точки зрения

такого упрощенного "сверхрационалистического" понимания индивиды становятся простым орудием разума, воплощенного в истории. Но считается, что по крайней мере некоторые из них могут и должны, признавая силу разума и познавая его законы, придти к подлинно разумному познанию и действию. А когда носители разума, наук, просвещения посеют семена "истинного разума" в душах других людей, разум полностью восторжествует.

С такой верой в "победное шествие" некоего внеиндивидуального разума в классической философии была тесно связана вера в силу, мощь рационального сознания индивида. Но и те, кто подобно Канту не питал завышенных рационалистических надежд, все же глубоко верили в науку, ее прогресс, в силу человеческой мысли.

Итак, в новое время господствовала вера в совершенствование разума через прогресс науки. Она перерастала у большинства философов того периода в уверенность в том, что разум есть главный и наилучший инструмент преобразования человеческой жизни. Наиболее яркой формой такого разума считалось научное познание, но немалые надежды возлагались и на воспитание рассудка, здравого смысла, способностей к познанию, присущих каждому отдельному человеку. На этой основе разум объединяли с просвещением масс, а просвещение — с демократией.

Знание и рациональное познание провозглашались главной, решающей силой, позволяющей со временем надеяться на разрешение всех проблем, которые встают перед человеком и человечеством. Чтобы выполнить возлагаемые на него грандиозные задачи, знание, считали классические философы, должно быть ясным, доказательным, преодолевающим сомнения, приведенным в логически стройную систему. Между таким знанием и окружающим миром есть внутренняя согласованность. Ибо в окружающем человека мире, согласно классическому миропониманию, царит скрытый внутренний — разумный — порядок, открыть который в принципе доступно человеческому уму, если он найдет "простые ясные правила" (Р. Декарт) познания и доказательства, т. е. найдет правильный метод познания. Не только проблемы окружающего мира, познания, знания, метода познания, но и вопросы о Боге, вере и религии предполагалось трактовать рационалистически. Красноречивое название одного из сочинений И. Канта — «Религия в пределах только разума» — позволяет понять направление этих философских размышлений.

Философы-классики разделяли убеждение в том, что могут, должны быть рационально познаны и признаны общечеловеческие гуманистические идеалы и принципы, прежде всего идеал свободы и принцип достоинства человеческой личности. Философии вменялось в обязанность как бы надстраивать здание практики, науки, культуры самыми верхними этажами — увязанными в систему теоретическими размышлениями о всеобщем: о целостном бытии, о человеке и его всеобщей сущности, об обществе как таковом, об общезначимых принципах и методах познания, о всеобщих, значимых

для всех людей и во все времена нормах нравственности. Вопросы о единичном, отдельном — например, об отдельных людях, их свободе, правах, мыслях, страданиях — тоже ставились, но они были подчинены вопросу о сущности, о всеобщем (о человеке как таковом, о сущности человека).

Конечно, и в философской классике были учения, которые как бы выпадали из общей картины. Например, классическому рационализму в широком смысле противостояли — а иногда даже вкрапливались в него в качестве элементов — мистические, агностические, скептицистские умонастроения. Но в новое время даже скептицизм сохранял веру в науку, был в целом рационалистическим движением. Главное же состояло в том, что до середины XIX в. идейные движения, отличавшиеся от рационализма и тем более противостоявшие ему, что называется, не делали погоды. Во второй половине XIX столетия положение изменилось. Об этой новой философской ситуации пойдет рассказ в третьей книге данного учебника.

ОГЛАВЛЕНИЕ

РАЗДЕЛ I
ФИЛОСОФИЯ ЭПОХИ ВОЗРОЖДЕНИЯ

ГЛАВА 1
ИТАЛЬЯНСКИЕ ГУМАНИСТЫ XIV–XV вв. *(В. В. Соколов)*
1. У истоков гуманизма 3
2. Антропоцентризм 6
3. Флорентийские платоники 9
4. Философия Николая Кузанского 11
5. Социально-философские идеи Никколо Макиавелли 17
6. Христианский гуманизм и просветительство Эразма Роттердамского 21
Примечания 24

ГЛАВА 2
ЕСТЕСТВЕННОНАУЧНАЯ МЫСЛЬ В ФИЛОСОФИИ ЭПОХИ ВОЗРОЖДЕНИЯ *(В. В. Соколов)*
1. Леонардо да Винчи 25
2. Астрономические открытия XV–XVI вв. Николай Кузанский 28
3. Органистическая и пантеистическая натурфилософия Ренессанса 31
4. Натурфилософия Джордано Бруно 34
5. Жизнь и идеи Кампанеллы 38
Примечания 42

ГЛАВА 3
ПАРАДОКСЫ РЕФОРМАЦИИ: ОТ НЕЗАВИСИМОЙ ВЕРЫ К НЕЗАВИСИМОЙ МЫСЛИ *(Э. Ю. Соловьев)*
1. Знание, вера и воля в теологии ранней Реформации 43
2. Исток и тайна немецкой Реформации 51
3. Мирская аскеза и формирование нового естественного права 58
4. Культурно-историческое значение реформационного процесса 65
Примечания 67

ГЛАВА 4
СКЕПТИЦИЗМ XVI–XVII вв. *(В. М. Богуславский)* 69
Примечания 86

РАЗДЕЛ II
ВЕЛИКИЕ ФИЛОСОФЫ XVII – ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XVIII вв.

ВВЕДЕНИЕ *(Н. В. Мотрошилова)*
1. Философия XVII–XVIII вв.: специфика, социокультурный контекст 89
2. В преддверии философии Нового времени
Неосхоластика. Фр. Суарес 93
Немецкая теософия и мистика 96
Примечания 99

ГЛАВА 1
ФРЕНСИС БЭКОН *(Н. В. Мотрошилова)*
1. Жизненный путь и сочинения Ф. Бэкона 100
2. Главные идеи философии Ф. Бэкона
Бэконовский замысел "великого восстановления наук". Препятствия на пути к новой науке 101
Классификация системы наук и роль философии 103
«Новый органон» 104
Учение о призраках 105
Учение о методе и его влияние на философию XVII в. 107
Социально-практические идеи Бэкона 109
Примечания 110

ГЛАВА 2
РЕНЕ ДЕКАРТ *(Н. В. Мотрошилова)*
1. Жизненный путь и сочинения Р. Декарта 111
2. Основы учения Декарта в контексте философских дискуссий XVII в.
Первенство философии в учении Декарта 114
Процедуры, пути и результаты сомнения 115
Декартовское "Cogito ergo sum" 117
"Я" как мыслящая вещь. Сущность человека 118
Дух (чувство и мысль, рассудок, разум, интеллект). Идеи 120
Основные правила научного метода 123
Единство философии, математики и физики в учении Декарта 124
Примечания 127

ГЛАВА 3
КАРТЕЗИАНСТВО В XVII в. *(В. В. Соколов)* 128

1. Окказионализм 130
2. Материалистическая интерпретация картезианства 132
3. Блез Паскаль 133
Человек перед лицом истины и бесконечности. Его величие и ничтожество 136
Религия как разрешение всех противоречий человеческого существования 138
Примечания 140

ГЛАВА 4
БЕНЕДИКТ СПИНОЗА *(Н. В. Мотрошилова)*
1. Жизненный путь и сочинения Б. Спинозы 141
2. Основные принципы и идеи философии Спинозы
Пантеизм Спинозы. Субстанция как природа и Бог.. 142
От субстанции к модусам и атрибутам 145
Проблема человека в философии Спинозы 146
Разум и свобода человека 147
Человеческая сущность и общество 148
Человеческое познание и аффекты 149
Учение об аффектах 150
Примечания 153

ГЛАВА 5
ТОМАС ГОББС *(Н. В. Мотрошилова)*
1. Жизненный путь и сочинения Т. Гоббса 154
2. Основные идеи философии Т. Гоббса
Роль, функции и специфика философии 155
Человек, его сущность и общество 160
Государство и "война всех против всех" 161
Примечания 163

ГЛАВА 6
ДЖОН ЛОКК *(Н. В. Мотрошилова)*
1. Жизненный путь и сочинения Дж. Локка 165
2. Основы философского учения Дж. Локка 168
«Опыт о человеческом разумении». Понимание разума 169
«Опыт о человеческом разумении». Простые и сложные идеи. Учение о языке 172
3. Человек и его сущность. Государственное правление 175
Права и свободы человека в "естественном" и "гражданском" состояниях 177
Философия политики 180
О веротерпимости 182
Примечания 184

ГЛАВА 7
ФИЛОСОФИЯ В АНГЛИИ ПОСЛЕ ЛОККА (ШЕФТСБЕРИ, МАНДЕВИЛЬ, ХАТЧЕСОН) *(Н. В. Мотрошилова)* 185
Примечания 193

ГЛАВА 8
ГОТФРИД ВИЛЬГЕЛЬМ ЛЕЙБНИЦ *(Н. В. Мотрошилова)*
1. Жизненный путь и основные сочинения Г. В. Лейбница 194
2. Философское учение Г. В. Лейбница
Генезис философии Лейбница: отношение к предшествующей философии. Понятие субстанции ... 196
Бог и монады. Принцип индивидуации 196
Общие принципы философии Лейбница 198
Идеализм Лейбница 200
Идея "лучшего из миров" и ее этические следствия .. 201
Теория познания Лейбница. «Новые опыты...» 202
Примечания 205

ГЛАВА 9
ДЖОРДЖ БЕРКЛИ *(Н. В. Мотрошилова)* 206
Примечания 210

ГЛАВА 10
ДЭВИД ЮМ *(Н. В. Мотрошилова)*
1. Жизненный путь и сочинения Д. Юма 211
2. Основные идеи философии Д. Юма
Место учения о человеке в философии Юма 212
Учение о познании. Позиция в споре эмпиризма и рационализма 213
О причинности и привычке 215
Об обществе, справедливости, собственности, морали, религии 216
Примечания 219

ГЛАВА 11
ШОТЛАНДСКАЯ ФИЛОСОФИЯ XVIII в. ПОСЛЕ ЮМА *(Н. В. Мотрошилова)* 220
1. Адам Смит как философ-моралист 220
2. Шотландская философия здравого смысла. Томас Рид 223
Примечания 227

РАЗДЕЛ III
ФИЛОСОФИЯ ПРОСВЕЩЕНИЯ

ГЛАВА 1
ФИЛОСОФИЯ ФРАНЦУЗСКОГО ПРОСВЕЩЕНИЯ XVIII в.
(Т. Б. Длугач)
Введение: постановка проблемы. Дискуссии о специфике философского мышления 229
1. Основная проблематика французской просветительской философии. Учение о природе 232
Понятие природы, материи, движения в философской системе Поля Гольбаха 233
Своеобразие материализма Дидро 235
Эволюционные идеи 238
Механицизм как особый способ исследования 241
Смысл фатализма 242
2. Представления о человеке и обществе 244
Теория разумного эгоизма 245
Концепция общественного договора 249
3. Понимание истории 256
4. Способ мышления эпохи 261
5. Теория познания 265
6. Личности и судьбы 269
Заключение 279
Примечания 279

ГЛАВА 2
ФИЛОСОФИЯ НЕМЕЦКОГО ПРОСВЕЩЕНИЯ *(В. А. Жучков)*
1. У истоков просветительской мысли Германии 281
2. Христиан Вольф и его последователи 286
3. Антивольфианство и основные направления философской мысли периода зрелого Просвещения 291
Литература 300

ГЛАВА 3
ФИЛОСОФИЯ АМЕРИКАНСКОГО ПРОСВЕЩЕНИЯ
(Т. Б. Длугач) 301
1. Модели государственного устройства 301
2. Подход к природе 304
3. Представления о процессе познания 308
4. Отношение к религии и нравственности 309
Примечания 312

РАЗДЕЛ IV
ФИЛОСОФИЯ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XVIII – ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX вв.

ГЛАВА 1
ИСТОРИЧЕСКИЙ И СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ КОНТЕКСТ РАЗВИТИЯ ЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ И ФИЛОСОФИИ *(Н. В. Мотрошилова)* 313
Примечания 325

ГЛАВА 2
ФИЛОСОФСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ НЕМЕЦКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ (ГЁТЕ, ШИЛЛЕР, РОМАНТИКИ) *(Н. В. Мотрошилова)* 326
Примечания 337

ГЛАВА 3
НЕМЕЦКАЯ КЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ *(Н. В. Мотрошилова)*
Немецкая классическая философия: единство и многообразие 338

ГЛАВА 4
ИММАНУИЛ КАНТ *(Н. В. Мотрошилова)*
1. Жизненный путь и сочинения И. Канта 343
2. Доктрический период 343
Философия и мироздание 344
3. «Критика чистого разума» 352
Понятие априорного и его роль в кантовской теоретической философии 354
Чувственность и ее всеобщие формы — пространство и время 357
Учение о рассудке 361
"Чистые" понятия рассудка — категории 368
Чистый разум: его идеи, противоречия, судьбы 371
4. Мир нравственности и категорический императив 376
"Добрая воля" в конфликте со счастьем 377
Категорический императив и парадоксы человеческой нравственной свободы 380
"Моральный закон во мне" 382
Категорический императив: индивидуальное и общечеловеческое 383
«Критика способности суждения» 385
Примечания 388

ГЛАВА 5
ИЗ ИСТОРИИ НЕМЕЦКОЙ ФИЛОСОФИИ XVIII–XIX вв. (ГЕРДЕР, РЕЙНГОЛЬД, МАЙМОН, БАРДИЛИ, ЯКОБИ). ПОЛЕМИКА ВОКРУГ ФИЛОСОФИИ КАНТА *(Н. В. Мотрошилова)* 390
Участие Канта в полемике вокруг его идей 402
Примечания 405

ГЛАВА 6
ИОГАНН ГОТЛИБ ФИХТЕ *(Н. В. Мотрошилова)*
1. Жизнь, сочинения и основные идеи Фихте 407
2. Наукоучение Фихте как основание его системы 412
3. Учение Фихте о человеке, обществе, государстве, праве и нравственности 418
Примечания 423

ГЛАВА 7
ФРИДРИХ ВИЛЬГЕЛЬМ ШЕЛЛИНГ *(Н. В. Мотрошилова)*
1. Жизненный путь и сочинения Ф. В. Шеллинга 425
2. Натурфилософия Шеллинга и естествознание 427
3. Сущность и специфика трансцендентального идеализма раннего Шеллинга 431
4. Философия позднего Шеллинга 434
От "философии свободы" к "философии откровения" 436
Философия откровения позднего Шеллинга 438
Примечания 441

ГЛАВА 8
ГЕОРГ ВИЛЬГЕЛЬМ ГЕГЕЛЬ *(Н. В. Мотрошилова)*
1. Основные периоды жизни, сочинения и идеи Гегеля
Юность Гегеля. Штутгарт (1770–1788) 443
Тюбинген (1788–1793). Берн (1793–1796) 445
Франкфурт-на-Майне (1797–1800) 448
Гегель в Йене (1801–1807) 451
«Феноменология духа» Гегеля 456
Нюрнбергский период (1808–1816), Гейдельбергский (1816–1818), Берлинский (1818–1831) периоды 460
2. Философия права Гегеля 463
3. «Наука логики» и система Гегеля 465
4. Философия духа Гегеля 469
Примечания 470

ГЛАВА 9
ГЕГЕЛЬЯНЦЫ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX в. ФИЛОСОФИЯ ЛЮДВИГА ФЕЙЕРБАХА И КАРЛА МАРКСА *(А. Б. Баллаев)*
1. Гегельянство: общая характеристика 473

2. Философия Людвига Фейербаха 477
3. Философия Карла Маркса 482
Философская антропология К. Маркса 483
Философия истории К. Маркса 489
Примечания 494

РАЗДЕЛ V
ФИЛОСОФИЯ XVIII–XIX вв. В РОССИИ

ГЛАВА 1
ВЕК ПРОСВЕЩЕНИЯ В РОССИИ *(М. Н. Громов)*
Введение 495
1. Сторонники и противники петровской вестернизации ... 497
Сциентизм и мистицизм 498
2. Жизненная и философская драма Радищева 501
3. Философия в университетах и академиях 504
Примечания 508

ГЛАВА 2
ДВУЛИКИЙ ЯНУС *(М. Н. Громов)* 510
1. Либералы, радикалы, консерваторы 510
2. Пробуждение национального самосознания в философии 512
3. Западничество: его история и суть 515
Философские кружки и сообщества 518
Герцен — вождь западников 521
Анархизм и народничество 522
Позитивизм и материализм 523
4. Философская мысль духовно-академического направления 526
5. Разнообразие философии в контексте культуры 528
Примечания 530

ГЛАВА 3
ВЛАДИМИР СОЛОВЬЕВ *(Н. В. Мотрошилова)*
1. Жизненный путь и сочинения В. С. Соловьева 532
2. «Критика отвлеченных начал» и обоснование "цельного знания" 537
3. Оправдание добра 539
4. Свободная теургия 542
5. Национальный вопрос в России и русская идея 543
Примечания 545

ЗАКЛЮЧЕНИЕ
Основные принципы классической философии Нового времени 546